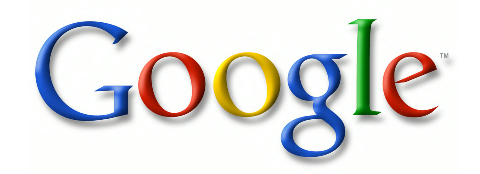
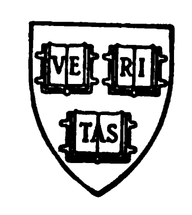



VE RI
TAS

ЗАПИСКИ

ИМПЕРАТОРСКАГО

НОВОРОССІЙСКАГО УНИВЕРСИТЕТА

ТОМЪ СТО ШЕСТОЙ

изданный подъ редакціей заслуженн. орд. проф. А. А. Кочубинскаго

ОДЕССА.
«Экономическая» типографія, ул. Жуковскаго, № 43.
1907.

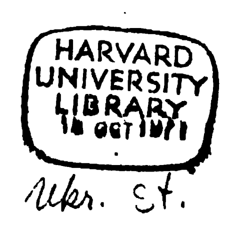
„NOVOROSSI'ISKII UNIV."

„ZAPISKI"

70

IV. Сравнительно-анатомическій очеркъ позвоночныхъ животныхъ съ указаніемъ на главнѣйшіе моменты изъ ихъ исторіи развитія и на ихъ дѣленіе на второстепенныя группы.

. Одесса.
ю 1906 г.

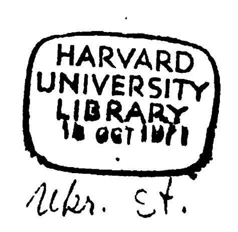


„NOVOROSSIISKII UNIV.“

„ZAPISKI“

IV. Сравнительно-анатомическій очеркъ позвоночныхъ животныхъ съ указаніемъ на главнѣйшіе моменты изъ ихъ исторіи развитія и на ихъ дѣленіе на второстепенныя группы.

Г. Одесса,
Іюнь 1906 г.



Посланія старца Артенія (XVI в.).

Пр.-доцента С. Г. Вилинскаго.

Въ 1899 году Историко-Филологическимъ Факультетомъ Императорскаго Новороссійскаго Университета была удостоена золотой медали моя студенческая работа подъ заглавіемъ: «Жизнь и литературная дѣятельность старца Артемія (XVI в.)».

Послѣдующія спеціальныя мои занятія въ области древнерусской литературы и особенно той эпохи, которая мнѣ всегда казалось наиболѣе интересною общимъ характеромъ культурной жизни своей—XVI и XVII вв., — обратили вновь мое вниманіе на дѣятельность старца Артемія, въ которой до сихъ поръ еще многое оставалось невыясненнымъ. Нечего и говорить, что при этомъ студенческая работа не только должна была быть радикально передѣлана, но вмѣсто нея создалась совершенно новая работа, гдѣ главное вниманіе пришлось обратить на наиболѣе существенную и въ то же время на наименѣе выясненную сторону — литературную дѣятельность Артемія. Довести изслѣдованіе этой стороны дѣла до конца удалось, благодаря занятіямъ въ библіотекахъ Петербурга и Москвы въ 1903 г. и особенно во время лѣтней командировки 1905 года. Общее впечатлѣніе, которое осталось послѣ этихъ занятій: — жатвы много, а дѣлателей мало; дѣйствительно, переводная и оригинальная патристическая литература такъ еще мало разработана у насъ, что съ трудомъ приходится прокладывать дорогу для разрѣшенія изслѣдуемыхъ вопросовъ. Даже то, что уже сдѣлано въ этой области, во многомъ зачастую нуждается въ дополнительныхъ изслѣдованіяхъ, если не въ передѣлкѣ (таковъ, напр., вопросъ о литературной дѣятельности Нила Сорскаго и, въ частности, его отно-

шенія къ югославянскимъ религіознымъ движеніямъ той эпохи). Немудрено, если эти условія отзовутся и на моемъ трудѣ.

Нравственнымъ долгомъ считаю выразить здѣсь искреннюю признательность Отдѣленію Русскаго языка и словесности Императорской Академіи Наукъ за матеріальную (а съ тѣмъ вмѣстѣ и моральную) поддержку, оказанную какъ при упомянутой командировкѣ, такъ и ранѣе—въ 1903 и 1904 гг., когда я, благодаря этой поддержкѣ, могъ, съ одной стороны, довести до конца магистерскій экзаменъ, а съ другой,—продолжать изслѣдованіе какъ по данному, такъ и по нѣкоторымъ другимъ вопросамъ. Съ тѣмъ же чувствомъ признательности я долженъ помянуть и лицъ, тѣмъ или инымъ способомъ содѣйствовавшихъ моей работѣ; приношу поэтому сердечную благодарность: проф. В. М. Истрину, акад. А. А. Шахматову, В. В. Майкову, Н. П. Попову и А. В. Рыстенко.

Одесса,
25 окт. 1905 г.

С. Вилинскій.

I.

Рукопись посланій.

Первоначальныя свѣдѣнія о рукописи. Изданіе ея. Недостатки изданія: невѣрныя чтенія, пропуски, отступленія отъ ороографіи; глоссы. Замѣчанія о правописаніи посланій. Содержаніе рукописи.

Посланія, приписываемыя старцу Артемію, осужденному за вольнодумство въ религіозныхъ вопросахъ Московскимъ Соборомъ 1554 года и бѣжавшему вскорѣ послѣ этого въ Литву, находятся въ ркп. Ундольскаго № 494 (въ Моск. Публ. Музеѣ). Первыя свѣдѣнія о нихъ даны были въ 1870 году въ книгѣ: «Славяно-русскія рукописи Ундольскаго», гдѣ, подъ № 494, дано слѣдующее описаніе рукописи: «Артемія старца посланія противъ Буднаго и другихъ еретиковъ, полууставъ бѣлорусскій XVI вѣка, на 201 лл, въ 8-ку. Книга единственная, никому неизвѣстная. Сочинитель печатно у насъ доселѣ слыветъ еретикомъ, тогда какъ Захарія Копыстенскій въ своей Палинодіи называетъ его ревнителемъ православія». Другое извѣстіе о той же рукописи дано Викторовымъ въ книгѣ: «Очеркъ собранія рукописей В. М. Ундольскаго». «Рукопись единственная», говоритъ онъ: «чрезвычайно важная для исторія борьбы православія и реформаціи въ Юго-Западной Россія, а равно и для рѣшенія спорнаго вопроса о личности самого Артемія, который въ печати доселѣ слыветъ у насъ еретикомъ».

Но надо замѣтить, что рукопись безыменная: ни одно изъ находящихся въ ней 14-ти посланій именемъ Артемія не надписывается. Приписываются же они ему главнымъ образомъ только въ виду весьма правдоподобной догадки В. М. Ундольскаго, что именно онъ былъ авторомъ ихъ, какъ единственный и виднѣйшій представитель югозападной полемической литературы въ 60—80 гг. XVI вѣка.

Рукопись эта была издана въ 1878 году Археографической Коммиссіей въ IV томѣ Русской Исторической Библіотеки, подъ наблюденіемъ Н. А. Гильдебрандта. Изданіе это, впрочемъ, не отличается особенной тщательностью: встрѣчаются измѣненія правописанія рукописи, даже невѣрныя чтенія. Привожу списокъ этихъ промаховъ изданія, какъ результатъ сличенія печатнаго текста съ рукописью на всемъ протяженіи послѣдней [1]).

I. Невѣрныя чтенія, происшедшія отъ неправильнаго раскрытія титлъ или, повидимому, вслѣдствіе недосмотра:

Столбецъ и строка	Напечатано:	Въ рукописи:
1211,4	нынѣ	нѣ҇ (= нѣсть)
1218,2	инымъ	п̓ и́нымъ
1218,18	[по] человѣку	чл҇ко
1223,28	отлучатися	ѿлꙋчитиса
1226,9	Христосъ	Х҇а (гдѣ а впрочемъ не дописано)
1229,16	о	ѿ
1247,15	реченна	реченно
1251,27	непріязненномъ	непрїазненьно
1263,26	нынѣ	нѣ҇ (= нѣсть)
1272,11	поругаемъ	подражае̓мъ (хотя по смыслу контекста подходитъ поругаемъ)
1289,7	мощію	мощ́но
1292,35	оставльшемъ	оставивъшемъ
1293,9	умершаго	оу̓мръ҇ша
1293,23	дѣва	д́ва (= два)
1295,5	пріимите	прїимете (буд. вр.)
1299,9	вѣке	вѣка

[1]) Первая цифра (большая) вездѣ означаетъ столбецъ изданнаго текста (въ Р. Ист. Библ.), вторая (меньшая)—строку. Въ тѣхъ случаяхъ, когда сплошной текстъ столбца прерывался заглавіемъ, послѣднее принималось въ разсчетъ строкъ.

Столбецъ и строка	Напечатано:	Въ рукописи:
1310,3	обрящутся	ѻ҆бращꙋтъ
1312,19	нужно	ноужею
1349,33	Моvсею	Моѵсеѡ
1351,23	любили	любими
1362,7	себѣ	себе (genet.).
1401,21	научитеся	наоучитиса (infinit).
1401,22	слова	слово
1426,12	которой	который
1426,19	онѣхъ	ѻ҆нѣмъ
1435,31	дѣлнѣй. Къ этому слову сдѣлано совсѣмъ неосновательное примѣчаніе, будто «слѣдуетъ читать *даннѣй*», тогда какъ смыслъ слова ясенъ: *силъ дѣлнѣй*, т. е. силѣ дѣлъ, — въ этомъ утверждаетъ и контекстъ.	

II. Невѣрныя чтенія, происшедшія отъ ошибочнаго раздѣленія и соединенія словъ и разстановки знаковъ препинанія:

1220,24 *купляй*, ркп. кꙋплаи; въ виду контекста лучше раздѣлить: *купля и*...

1231,42 точку лучше поставить предъ *множицею*, а не передъ *бо*, какъ въ печатномъ текстѣ, и читать это мѣсто такъ: *ибо и еретици прочитаютъ писанія и научаются въ нихъ, обаче развращаютъ себе. Множицею бо писаніе противу времени глаголетъ*.... (Иначе предложеніе пришлось бы начать съ союза *бо*, обычно не стоящаго на первомъ мѣстѣ).

1237,23–24 *странніи пришелци*, ркп. *странныи*; слѣдуетъ читать раздѣливши: *странніи (странны) и пришелци*.

1241,15 предъ *аще* лучше поставить не точку, а запятую, такъ какъ предыдущее предложеніе не закончено (protasis).

1261,38–39 *внутрнѣ забытнаго*, ркп. *внꙋтрь незабытнаго*.

1276,29 въ ркп. запятая послѣ *что*, а не послѣ *видѣти* и такъ, повидимому, вѣрнѣе, а потому слѣдуетъ читать: *аще кто себѣ мнитъ видѣти что, не уразумѣ якоже достоитъ разумѣти....*

1277,29—30 *плоти сущей крови* — лучше раздѣлить: *плоти, суще и крови.*

1281,34 *велики яже*, ркп. *великаа* = великая же.

1293,6 *но во*, ркп. *ново.*

1296,28 *тако и* — слѣдуетъ раздѣлить, въ виду контекста: *тако и.*

1299,37 предъ *еда* надо поставить точку, а въ строкѣ 39 предъ *сіе* — вмѣсто точки — запятую: такъ больше соотвѣтствуетъ общему смыслу этого мѣста.

1325,25—26 *тайна ученія*, ркп. *таиноученіа*: такъ ближе и къ контексту.

1331,24 въ ркп. точка не послѣ *исполнити*, а послѣ *граду*: такъ ближе къ точному смыслу текста.

1335,10 *сказавъ ея*, ркп. *сказа ея.*

1339,19 *трудя на повелѣніе*, ркп. *трудна повеленіе* = *трудни повеленіе (и).*

1361,10 не нужна запятая послѣ *волнѣхъ* (въ волнѣхъ скорбѣхъ).

1383,27 *той самъ*, ркп. *то и самъ* (= *той и самъ*).

1406,2 *свяжесе беззаконы*, ркп. *свя себе законы.*

1408,9 точку лучше поставить послѣ *сихъ*, какъ и въ рукописи.

1409,15 *въ прошаеми*, надо — *въпрошаеми.*

1409,37 *чюжа яже*, надо *чюжая же* (ркп. чюжаа).

1415,4 для сохраненія смысла текста, запятую надо поставить передъ *духа* (въ ркп. здѣсь точка), а послѣ *духа* не должно быть никакого знака.

Сюда же можно отнести:

1) ошибочную нумерацію выносокъ на столбцѣ 1274: 3-ья помѣчена 4-ой, а 4-ая — 3-ьей;

2) рядъ случаевъ, когда знакъ ѵ, находящійся въ рукописи, совершенно не отразился въ изданія въ видѣ *и*, какъ слѣдовало бы: 1250.32 кътоpы, ркп. кътоpы; 1253.12 учася, ркп. оучася; 1269.37 правы, ркп. правы; 1293.21 хотяще, ркп.

хотяше; 1294,17 апостольски, рип. аплськи; 1298,20 се, рип. се;
1306,15 глаголя, рип. гла.

III. Пропуски въ изданномъ текстѣ, сравнительно съ рукописью:

1218,30 послѣ *таковіи* пропущено *бо*.
1244,26 предъ *имени* пропущено *отъ* (въ рип. *от* стоитъ надъ словомъ *имени*).
1262,34 *не*, рип. не ж = *неже*.
1267,4 *хотящихъ* рип. ѻ хотящи.
1267,25 послѣ *святыхъ* пропущено *аплехъ было стыхъ*. (рип.)
1270,6 послѣ *выше* пропущено *і*.
1303,27 *глаголетъ* проп. *и*.
1381,3 *такоже* проп. *и*.
1385,39 предъ *всторгати* проп. *не повелѣ*.
1389,23 послѣ *мужу* проп. *же*.
1405,2 послѣ *бѣ* пропущено *бо*.
1405,13 *егда*, рип. егда ж = *егда же*.
1443,35 послѣ *одѣянія* пропущено *бо*.

Случаи вставки въ рукопись отмѣчены въ изданіи угловатыми скобками за исключеніемъ трехъ: 1247,4 и; 1333,28 *суть* (дважды, а въ рукописи одинъ разъ; очевидный недосмотръ) и 1350,28 — *яко*. Къ числу вставокъ же надо отнести и большую часть заглавій, не имѣющихся въ рукописи; всѣ вставленныя заглавія отмѣчены въ изданіи соотвѣтствующими примѣчаніями

IV. Случаи отступленія отъ ороографіи подлинника.

Сохраненіе ороографіи подлинника сдѣлалось въ настоящее время непремѣннымъ правиломъ при изданіи съ научной цѣлью памятниковъ русской литературы, будетъ ли то раскольничья тетрадка, комедія XVIII вѣка, или рукопись XII вѣка: сама цѣль изданія является побудительной причиной къ сохраненію всѣхъ особенностей оригинала, знать которыя иногда не безполезно въ томъ или иномъ отношеніи. Тѣмъ болѣе странно по этому видѣть рядъ такихъ отступленій, къ тому же не всегда еще и послѣдовательныхъ, въ такомъ серьезномъ изданіи, какъ Русская Ист. Библіотека, издаваемая Археографической Коммиссіей. Чтобы не быть голословнымъ, привожу рядъ случаевъ

указаннаго нарушенія ороографіи подлинника, при чемъ совершенно пропускаю случаи исправленія явныхъ описокъ подлинника, напр., такіе: 1207,10 възписаша, ркп. възпиписаша; 1208,1 обрѣзаніе, ркп. обрѣзаніеніе; 1228,36 мощно, ркп. мнощно; 1230,26 псалмомъ, ркп. псалномъ; 1230,28 вмалѣ, ркп. вналѣ и т. п.

Столбецъ и строка	Напечатано:	Въ рукописи:
1207,8	Іиерусалимъ	Іерусалимъ
1215,26	власть	властъ
1215,30	надмѣны	надмены. Сравн. 1239,10 надмѣно, ркп. надмено и 1801,16 надмѣніемъ, ркп. надменіемъ.
1218,13	поношаемымъ	поношаемомъ
1225,33	внити	вніити
1232,10	вѣдѣти	видѣти
1237,34	постницѣхъ	посницѣхъ
1244,35	обрещѹ	обрѣщѹ
1245,3	прочая	прочѣа
1262,5	ненавидеще	ненавидѣще
1262,28	тѣлесе	телесѣ
1266,10	теченье	теченъе
1271,35	истинного	истинъного
1274,6	дей	дѣй
1274,28	вещѣхъ	вещехъ
1280,16	церквѣ	црквe
1288,5	блюдете	блюдѣте
1289,23	освецоныхъ	освѣцоныхъ
1296,1	правоа	правоа
1296,8	съединется	съединѣтса
1296,10	соньмищъ	соньмищъ
1296,34	мѣстѣхъ	мѣстехъ

Столбецъ и строка.	Напечатано:	Въ рукописи:
1304,34	речъ	рѣчъ. Срвн. 1442,32 речахъ, р рѣчахъ.
1305,10	словесѣхъ	словесехъ (то же и 1336,1 1356,11 и друг.)
1307,17	отъ ихже	отыхже
1311,13	повелѣнніа	повеленіа
1314,32	свесменнаго	свесменаго
1322,14	уметн	умѣти (то же и 1322,32)
1324,14	пшеницы	пшеници
1326,33	овъгда	овѣгда
1327,34	наслѣдютъ	наслѣда
1329,19	въ себе	въ себѣ
1335,9	знаменіе	знаменіа
1339,20	словѣхъ	словехъ
1345,4	священикъ	священникъ
1358,6	филосъфію	филосъеію
1361,16	милотехъ	милотѣхъ
1375,26	языцѣхъ	языцехъ
1378,23	есть	естъ
1380,13	человѣкъ	члкъ
1385,20	поучаася	поучаю
1393,11	хотещіи	хотѣщіи
1398,29	грѣсѣхъ	грѣсехъ
1437,25	любовь... любовъ	въ ркп. въ обоихъ случаяхъ наково: *любо*; чѣмъ руководе вался издатель, ставя въ оди случаѣ ь, а въ другомъ ъ?
1443,2	варварѣхъ	варварехъ.

Но особенно многочисленны случаи отступлений въ окончаніяхъ нарѣчій; во всѣхъ тѣхъ случаяхъ, гдѣ въ рукописи конечной буквой нарѣчій стоитъ *ѣ*, въ печатномъ текстѣ мы находимъ непремѣнно *е*; напр., ркп. *добрѣ*, печатн. *добре* (1283,11; 1294,24; 1301,25; 1304,39; 1306,5 и др.); ркп. *левѣ*, печатн. *леве* 1309,2; 1311,3; 1316,6; 1353,26; 1380,34,); ркп. *неправѣ*, печатн. *праве* (1218,10; 1250,27; 1278,24; 1342,19; 1351,6,); ркп. *честнѣ*, печатн. *честне* (1227,37; 1235,16; 1245,5; 1284,5); ркп. *оттолѣ* печатн. *оттоле* 1343,12) и др. Случаевъ подобнаго отступленія въ правописаніи нарѣчій я насчиталъ на всемъ протяженіи рукописи 136; зато, когда въ рукописи встрѣтилось одинъ разъ *требе*, издатель счелъ нужнымъ здѣсь измѣнить своему принципу: напечатано 1383,34 *требѣ!*

V. Глоссы. Непослѣдовательнымъ является изданіе посланій и по отношенію къ глоссамъ, или замѣткамъ на поляхъ: нѣкоторыя изъ этихъ глоссъ попали въ изданіе, другія—нѣтъ. Чѣмъ руководствовался издатель въ данномъ случаѣ, сказать трудно; во всякомъ случаѣ, древность глоссъ не играла тутъ никакой роли, ибо всѣ онѣ писаны позднѣйшимъ почеркомъ, и по цвѣту чернилъ отличаются отъ текста посланій. Несомнѣнно, автору посланій онѣ не принадлежатъ и являются результатомъ начитанности позднѣйшаго книжника-читателя, какъ о томъ можно судить по глоссамъ, напечатаннымъ на ст. 1225,44-46; 1289,38-42; 1289,43-46; и др. Но для оцѣнки любознательности и начитанности книжника глоссы могутъ имѣть нѣкоторое значеніе. Привожу всѣ пропущенныя въ печатномъ текстѣ глоссы:

А. Глоссы, заключающія указанія на источники помѣщенныхъ в текстѣ цитатъ: 1200,15 Іеремія; 1209,22 евреомъ а; 1210,30 ... гл деяніи; 1213,30 апл петръ а; 1213,35 ѱаломъ; 1214,15 ... а; 1215,10 іаковъ; 1215,22 коринѳомъ; 1215,32 іоаннъ; 1215,38 притчи г; 1216,21 евангеліе; 1217,5 коринѳомъ; 1220,10 езекіиль; 1222,15 ѱаломъ; 1222,22 іоаннъ; 1222,25 іаковъ а ѱаломъ; 1223,1 коринѳомъ; 1223,3 к римляномъ; 1223,5 тимоѳее; 1223,40 матѳеа; 1224,2 петръ; 1224,21 ко евреомъ; 1224,33 ѱаломъ; 1225,17 іоаннъ; 1226,43 матѳеи; 1227,33 номоканоны, закона правила; 1228,35

діонисіе ареопаги; 1229,9 дѣянія; 1229,15 іоаннъ; 1245,28 к ти моѳею; 1246,29 іоаннъ; 1248,3 к римляномъ; 1248,5 ко галато 1250,15 ісаіа; 1254,32 дѣяніи; 1264,40 іеремія; 1265,27 корин ѳомъ; 1267,18 коринѳомъ; 1268,8 матѳея е; 1272,18 діонисій ар опаги; 1275,7 ѱаломъ; 1275,8 бытія в.

Б. Глоссы разнаго содержанія: 1205,35 десятословие то ест въ царствии сіі гѣ...; 1210,1 воздрена; 1213,10-12 еретиковъ н учать, а не убивать; 1213,40—42 должны есмы на Гда; 1215, не хвалитеся; 1224,8 рече нѣкии ѿ стыхъ; 1224,27 пѫстынны непрестанное бжественное желаніе бываетъ; 1242,36 гдѣ єдино завѣщавшѫ; 1244,40 яко окрестъ его селеніе его; 1251,3—40 земли гласящія оͭ ѫтробы прорицающія волѣдъ дѫха своего х дящищія (sic); 1254,22—25 о учиненіи сынове скевины не послании б ша на пропов͗ того ради наскочи на них бѣсъ; 1265,15 и мь 1265,31—35 вси бо сѫщіи окрестъ егѡ принесѫтъ дари: ѱалом 1270,42 не токмо; 1292,37 зделана или какои причины учиняе (послѣ напечатанной глоссы); 1310—1313—при перечисленіи ер сей—слав. цифры на поляхъ; 1381—на оборотѣ л. 149 рик адамля ества сыи теб... обоего полѡ во имя отца и сына и сы (дважды, sic) и светаго духа аминь: великаго благода скрывает

Описывая рукопись посланій, Ундольскій замѣчаетъ: «п луставъ бѣлорусскій XVI вѣка». Врядъ-ли, однако, здѣсь им лись въ виду какія-либо спеціально-бѣлорусскія палеографичес особенности; весьма сходный почеркъ встрѣчается, напр., хронографѣ изъ собранія А. Н. Попова, № 2397 (М. П. М.), этотъ хронографъ происхожденія южно-русскаго. Вѣроятнѣе мать, что Ундольскій разумѣлъ особенности орѳографіи, дающ дѣйствительно, основанія говорить о бѣлорусскомъ происхожде рукописи. Такъ, хотя и не въ большомъ количествѣ, въ н встрѣчаются слѣдующія характерныя особенности бѣлорусск нарѣчія:

1) *Слѣды аканья*: 1302,8 панраченія; 1338,23 валхвы; 1424, 8 путишествію.

2) *Смѣна* ч (щ) *и* ц: 1281,4 съньмицп; 1289,23 освецоныхъ; 1290,10 соньмицъ (такъ въ ркп., напеч. соньмищъ); 1317,32 обицалъ; 1398,28 оцнченіе.

3) *Сохраненіе твердости гортанных*: 1215,15 благыхъ.

4) *Твердость* р: 1232,17 нарычютжеся; 1282,35 скрыжали; 1388,33 смотры: 1391,4 парадиѣе; 1431,20 неизмѣрыму.

5) *Замѣна я через* е: 1241,8 прокленутъ; 1289,23 освецоныхъ.

Но, съ другой стороны, есть рядъ особенностей, въ равной мѣрѣ характеризующихъ и бѣлорусское и малорусское нарѣчіе:

1) *Появленіе* в *на мѣстѣ неударенного* у: 1367,34 взаконяюща; 1389,19 и 1389,24 взаконеныхъ; 1418,40 вгаждати.

2) *Появленіе* ф *на мѣстѣ* хв: 1215,8 фалитеся; 1217,13 фалишися.

3) *Мѣстоименный корень* як- *вмѣсто* как-: 1293,29, 1294,22, 1346,8 якь.

Наконецъ, рукопись представляетъ не мало особенностей, свойственныхъ малорусскому нарѣчію:

1) *Смѣшеніе* ы *и* и: 1204,15 нинѣшняя (то же и 1224,39); 1208,19 нинѣ; 1210,23 нисочайшимъ; 1221,18 сокрившемъ; 1225,2 рыдати; 1249.30 вѣри; 1252,30 слави; 1276,39 закриваюце; 1314,10 прикритіемъ (то же и 1316.35); 1320,26 новооткрилося; 1353, 8 тми; 1353,10 вѣми; 1354,15 тисящъ; 1366,42 прикривающе; 1384,32 юристемъ; 1394,17 нинѣшнемъ; 1208,34 созыдаю; 1212,35 привыидоша; 1221,30 бысера; 1234,10 непостыжнія; 1252,17 изыраху; 1252,41 оправдытися; 1282,35 скрыжали; 1306,22 язычныки; 1307,9 лжепменытыхъ; 1308,15 избыша; 1378,32 и 1431,24 быенъ; 1304,11 покорымъ; 1306,37 покорытися; 1418,37 презырати; 1437.31 недостыженіе; 1441,10 словесы; 1441,31 ныжже.

2) *Появленіе* ѣ *на мѣстѣ* и *и обратно*: 1253,4 смѣренныя; 1359,36 видѣти (вм. вѣдѣти); 1386,45 завѣсть; 1388,22 невидѣніемъ; 1390,2 смѣряй.

На основаніи этихъ особенностей ореографіи, можно, ка жется, нѣсколько ограничить мнѣніе Ундольскаго и полагат что рукопись писана гдѣ-нибудь на границахъ бѣлорусскаго малорусскаго нарѣчій;, во всякомъ случаѣ, ея ореоографія св дѣтельствуетъ о переходномъ говорѣ, въ которомъ были не од только бѣлорусскія особенности, но и малорусскія. Къ тому-ж Артемій называется старцемъ Острожскимъ, повидимому, п мѣсту его жительства и дѣятельности. Хотя въ рукописи за ключаются посланія, писанныя имъ и въ Московскій періодъ е жизни и въ Литовскій, однако разница въ мѣстѣ написанія п сланій не отразилась замѣтнымъ образомъ на ореографіи: р копись Ундольскаго не оригиналъ, а копія, и, какъ таковая, по верглась вліянію говора переписчика. Врядъ-ли, впрочемъ, языкъ самого Артемія не подвергся вліянію государственна языка Литовско-Русскаго государства—бѣлорусскаго нарѣчія. С этой стороны, интересно отмѣтить рядъ полонизмовъ, какъ од изъ характерныхъ примѣтъ бѣлорусскаго нарѣчія уже въ э пору: 1250,31 владость (wladność); 1266,29 артикулъ (artykuł 1273,25 выклады, 1289,20 выкладаете (wykład, wykładać 1289,10—11 яко бы часу не мѣлъ; 1280,18 друковали, то 1327,19 и 1425,23 (drukować); 1280,32 и 1317,33 мусить; 1427, мушу (musieć); 1306,27 иншіи (inszy); 1318,8 нѣмашъ; 1321 прикладъ (przykład); 1322,19 шкода; 1425,26 нешкодныи (szko szkodny); 1324,27 листъ (письмо, list); 1333,27 свара (swa 1351,36 скутовати (skutkować); 1425,21, абы (aby) [1]); 1425 кгрунтовныи (gruntowny); 1431,28—29 пріимуешъ законъ и презъ уста твои.

Посланія Московскаго періода, отличаясь тѣми же ореог фическими особенностями, не даютъ однако примѣровъ вліяі польскаго языка: лексическій элементъ устойчивѣе ореог фическаго.

Я остановился на вопросѣ объ ореографіи посланій иск чительно съ цѣлью провѣрки мнѣнія Ундольскаго о бѣлор скомъ происхожденіи рукописи. Такъ какъ рукопись не ори налъ автора и такъ какъ поэтому ея ореографическія особ

---

[1]) Хотя встрѣчается и въ др.-р. памятникахъ. (Е. Ѳ. Карскій: « лоруссы», т. I., стр. 44).

ности не могутъ имѣть мало-мальски важнаго, а тѣмъ болѣе рѣшающаго значенія въ вопросахъ историко-литературнаго характера, возбуждаемыхъ посланіями,—то высказаннымъ я и ограничусь.

Въ рукописи содержатся слѣдующія 14 посланій:

I. Лл. 1—57 (Ст. 1201—1266)—Посланіе къ Люторскимъ учителямъ.

II. Лл. 57 об.—62 об. (Ст. 1266—1273)—Посланіе къ князю Черторискому.

III. Лл. 63—73 об. (Ст. 1273—1287)—Посланіе къ Ивану Зарѣцкому.

IV. Лл. 73 об.—105 об. (Ст. 1287—1328)—Посланіе къ Симону Будному.

V. Лл. 105 об.—130 об. (Ст. 1328—1359)—Посланіе къ князю.

VI. Лл. 131—142 (Ст. 1359—1373)—Посланіе къ сущимъ въ скорби.

VII. Лл. 142 об.—149 (Ст. 1373—1381)—Посланіе старца Артемія (безъ имени адресата).

VIII. Лл. 150—157 (Ст. 1382—1390)—Посланіе къ царю.

IX. Лл. 157—164 об. (Ст. 1390—1400)—Посланіе старца Артемія (безъ имени адресата).

X. Лл. 165—180 (Ст. 1400—1420)—Посланіе вопросившему слова Божія.

XI. Лл. 180 об.—182 об. (Ст. 1420—1423)—Посланіе брату отступившу.

XII. Лл. 182 об.—189 об. (Ст. 1423—1432)—Посланіе Симону Будному.

XIII. Лл. 190—197 (Ст. 1432—1441)—Посланіе къ царю.

XIV. Лл. 197—201 об. (1441—1448)—Посланіе Евстаѳію Воловичу.

II.

Предполагаемый авторъ посланій.

Указанія на личность автора, извлекаемыя изъ посланій. *Источники біографіи Артемія*: соборная грамота, челобитныя Сильвестра и Симеона, жалованныя грамоты, свидѣтельства Курбскаго, Захаріи Копыстенскаго и Вегерскаго, извѣстія сказаній о Максимѣ Грекѣ, Никоновская лѣтопись, посланіе. Разработка этихъ источниковъ: Рудневъ, Костомаровъ, гр. Толстой, м. Макарій, Малышевскій, Лебедевъ, Жмакинъ, Заиковъ, свящ. Садковскій, Калугинъ; краткія замѣтки въ трудахъ другихъ изслѣдователей. *Московскій періодъ жизни и дѣятельности старца Артемія.* Свѣдѣнія о жизни Артемія до игуменства и объ условіяхъ, вліявшихъ на выработку воззрѣній его. Артемій въ роли совѣтника царя; поставленіе во игумена. Посланіе къ царю. Дѣятельность Артемія въ качествѣ игумена. Оставленіе игуменства; причины оставленія. Процессъ Артемія; разборъ обвиненій противъ него. Мнѣніе о причинахъ осужденія Артемія: былъ ли онъ еретикомъ? Вліяніе Артемія къ раціоналистамъ и заволжскимъ старцамъ. *Литовскій періодъ жизни и дѣятельности старца Артемія.* Религіозное состояніе литовско-русскаго государства въ половинѣ XVI вѣка. Свидѣтельство Вегерскаго о прибытіи русскихъ монаховъ въ Литву. Свидѣтельства кн. Курбскаго и Захаріи Копыстенскаго о дѣятельности Артемія въ Литвѣ и отношеніи его къ другимъ современнымъ дѣятелямъ. Годъ смерти его. Общія заключенія.

Авторъ посланій не названъ въ рукописи. Печатный текстъ въ заголовкахъ нѣкоторыхъ посланій упоминаетъ *старца Артемія*, но указаніе на принадлежность посланій именно этому лицу было сдѣлано Ундольскимъ по догадкѣ на основаніи содержанія посланій и соображенія объ историческихъ обстоятельствахъ ихъ написанія и обо всей вообще эпохѣ второй половины XVI вѣка. Такъ какъ Ундольскимъ была сдѣлана лишь догадка, а другими изслѣдователями она была принята почти безъ провѣрки, то, думается, это обстоятельство не исключаетъ возможности болѣе обстоятельнаго и методическаго изслѣдованія вопроса объ авторѣ, съ привлеченіемъ для разрѣшенія вопроса данныхъ, заключающихся въ посланіяхъ, и другихъ извѣстій о предполагаемомъ авторѣ.

Прежде всего надо замѣтить, что въ посланіяхъ есть мало мѣстъ, которыя даютъ значительныя указанія на личность автора. Таковы: 1205,7—8; 1205,18; 1225,27—34; 1229,42.

1230,1–5; 1236,34–45; 1237,1–21; 1266,24–34; 1267,8–12; 1273,20–28; 1284,19–22; 1286,7–10; 1288,44–45; 1289,1–15; 1289,16–30; 1315,16–19; 1328,35–39; 1329,1–24; 1359,36–40; 1360,1–4; 1359—1373; 1386,18–31; 1390,30; 1392,22–27, 1392,33–41; 1393,1–9; 1394,17–25; 1397,25–37; 1420,21–36; 1423,5–9; 1427,25–35; 1438,8–38; 1438,39–45; 1439,8–16; 1440,1–44; 1441,1–6. [1])

Изъ этихъ мѣстъ мы знаемъ объ авторѣ слѣдующее: онъ направлялъ свои посланія къ нѣкоторымъ извѣстнымъ лицамъ, имена которыхъ очень легко установить (Іоаннъ Грозный, Симеонъ Будный, Иванъ Зарѣцкій, Евстафій Воловичъ, кн. Черторыжскій), къ людямъ, почему-либо близкимъ ему и нуждавшимся въ его совѣтахъ и утѣшеніи («сущіе въ скорби»), къ лицамъ, расходившимся съ нимъ въ религіозныхъ убѣжденіяхъ (Литорскіе учители, братъ отступившій). Въ этихъ посланіяхъ, на ряду съ совѣтами и мыслями религіозно-нравственнаго характера, авторъ касается и нѣкоторыхъ болѣе частныхъ, иногда прямо личныхъ вопросовъ и отношеній. Такъ, въ посланіи царю онъ даетъ царю совѣты относительно чтенія книгъ, предлагая прочесть бесѣды евангельскія Іоанна Златоуста, а равно и сочиненія Василія Великаго; извѣщаетъ царя, что послалъ ему книгу (I. Златоуста), поручивъ Кирилловскимъ старцамъ доставить ее, но старцы не доставили царю лично («забыли»), а передали Симеону, священнику Благовѣщенскому (1386,18–31). Далѣе, авторъ жалуется царю на то, что онъ, авторъ, подвергается лживымъ обвиненіямъ и нападкамъ и проситъ царя разсѣять возводимую на автора его недругами клевету (1438,8–38); онъ оправдывается въ нѣкоторыхъ обвиненіяхъ и эти оправданія даютъ право считать его лицомъ, стоящимъ или стоявшимъ во главѣ какого-либо монастыря: таковы объясненія, что «дьяки не поютъ у насъ у крестовъ», или что «портки нужа ради многіе старцы носятъ», или что «правило келейное по-

[1]) При этомъ замѣчу, что въ отмѣченныхъ мѣстахъ мы находимъ преимущественно указанія на обстоятельства личной жизни автора; что же касается его идей, образа мыслей, то данныя по этому вопросу должны быть разсмотрѣны отдѣльно — тогда, когда личность предполагаемаго автора (Артемія) будетъ опредѣлена, и въ связи съ ходомъ развитія его взглядовъ.

вално у насъ есть, чтобы и тотъ не слышалъ, хто съ нимъ въ келіи живетъ, а не на явленіе творити» (1439,8–30); мало того, мы видимъ, что царь обращался къ автору, спрашивая совѣта по вопросу о монастырскомъ землевладѣніи («какъ писано въ книгахъ быти инокомъ») и авторъ устно и въ письмѣ сообщилъ царю свое мнѣніе предъ созывомъ собора: «писалъ на соборъ, извѣщая разумъ свой» (1440,1–44; 1441,1–6). Итакъ, по отношенію къ царю авторъ, повидимому, нѣкоторое время былъ человѣкомъ весьма близкимъ, пользовавшимся довѣріемъ и уваженіемъ со стороны царя. Теперь, находясь въ стѣсненномъ положеніи вслѣдствіе возведенныхъ на него обвиненій, авторъ проситъ царя разслѣдовать дѣло, указывая, что недостойно царя «предати невѣрныхъ ради клеветъ и ложно составленыхъ» и выражаетъ увѣренность, что дѣло скоро совершенно разъяснится (1438,39–45; 1439,1–7).

Посланіе *къ сущимъ въ скорби* показываетъ, что авторъ терпитъ какія-то страданія, стѣсненія, которыя имъ не заслужены. Онъ считаетъ себя правымъ, напоминаетъ своимъ адресатамъ, «яко никогда же глагола или сумнѣхся въ православнѣй вѣры святыя единосущныя Троица, яко нѣціи лжутъ на насъ»; проситъ помолиться «о нашемъ окаяствѣ, да устроитъ человѣколюбецъ не токмо намъ, но и врагомъ нашимъ полезная»; далѣе, авторъ характеризуетъ тѣхъ, кто являлся въ роли его допросчиковъ или судей: «зрѣши ли, яко не отечески, ниже братски хотяще исправити выпрошаютъ, но яко волки, овчиною прикрившеся, ищутъ нѣчто уловити отъ устъ нашихъ» (1359–1373). Упоминанія о страданіяхъ, которымъ подвергался авторъ, вообще нерѣдки и въ другихъ посланіяхъ: такъ, онъ говоритъ о гоненіяхъ, воздвигнутыхъ на него слова ради Христова (1392,22–27); о скорби, которую вызываетъ его участь у «благочестиваго, въ человѣцѣхъ» (1390,30); о многихъ напастяхъ, претерпѣнныхъ «въ нинѣшнемъ хоженіи» (1394,17); о врагахъ, устремляющихся на убійство и изгнаніе царскою помощію, яко же и древнія мучители, и составляющихъ «ложныя клеветы и неправды» (1397,25–37). Страданія эти такъ велики, «яко по премногу отяготихомся паче силы, яко ненадѣятися намъ жити» (1359,36–40).

Обращая письмо къ *возлюбленному брату и въ всѣхъ страданіяхъ сообещнику*, авторъ вспоминаетъ, что нѣкогда и онъ

самъ. «не ощутивъ сущая въ нихъ (неправедныхъ ученіяхъ) прелести антихристова духа», «приложился» къ неправымъ мнѣніямъ, которыя теперь осуждаетъ и за которыя былъ наказанъ ниспосланными отъ Бога страданіями (1420,21—36): очевидно, посланіе—болѣе поздняго періода, когда авторъ объективнѣе отнесся къ своимъ прежнимъ страданіямъ и причинѣ ихъ и счелъ себя не вполнѣ правымъ.

Рядъ другихъ посланій показываетъ въ лицѣ автора богослова-полемиста: иногда по собственному желанію, иногда по просьбѣ другихъ, вступаетъ онъ въ полемику съ проповѣдниками новыхъ ученій—лютеранами и антитринитаріями. Изъ представителей послѣднихъ противникомъ автора выступаетъ Симонъ Будный, къ которому направлено два посланія. Данное посланіе адресовано также и къ Люторскимъ учителямъ; къ немъ авторъ, не смущаясь тѣми обидными и бранными кличками (зѣло грубъ есмъ по вашему словеси»—1205,7-8; укаряюще старого пса наркосте мя»—1225,28-29), которыя давались ему противниками, обращается къ нимъ то со словами убѣжденія и опроверженія ихъ лжеученій, то со словами мольбы—отстать отъ ложнаго пути и вернуться къ истинной вѣрѣ. Тонъ его всегда отличается кротостью и смиреніемъ и это самоуничиженіе не всегда есть только пріемъ литературнаго этикета (1266,21—34; 1328,35—39; 1373,35—40 и др.), но по большей части этимъ тономъ кротости проникнуто все изложеніе посланія, напр., къ Симону Будному. Съ другой стороны, содержаніе посланій обнаруживаетъ у автора начитанность въ Свящ. Писаніи и отеческихъ твореніяхъ и умѣнье пользоваться доводами, почерпаемыми изъ этихъ источниковъ.

Если къ сказанному прибавить, что въ посланіяхъ есть указанія на то, что авторъ—инокъ (1238,7—8); что онъ, повидимому, нѣкоторыя посланія писалъ, находясь не въ родномъ краю, ибо примѣняетъ къ себѣ слова псалма: «яко пришелникъ азъ отъ тебе и пришлецъ, яко же вси отци мои» (1201,15-16); что были, вѣроятно, и другія, недошедшія посланія, которыя авторъ или намѣревался писать (1273,20—28) или написалъ (1392,38—39; 1440,1—4; одно посланіе къ Симону Будному),—то это и будутъ важнѣйшія внѣшнія данныя о личности автора, которыя можно извлечь изъ посланій.

Необходимость опредѣлить, въ какой мѣрѣ эти данныя дѣйствительно подходятъ къ личности старца Артемія, бывшаго игумена Троицкаго, приводитъ насъ къ разсмотрѣнію дошедшихъ свѣдѣній о жизни этого старца. Поэтому предварительно я помяну объ источникахъ для біографіи Артемія, а затѣмъ постараюсь изложить эту біографію такъ, какъ она выясняется изъ этихъ источниковъ и въ связи съ нѣкоторыми общими историческими условіями XVI вѣка, могущими содѣйствовать ея уясненію.

Источники біографіи Артемія.

Источники біографіи Артемія суть: 1) соборная грамота о судѣ надъ нимъ, 2) челобитныя Благовѣщенскихъ священниковъ Сильвестра и Симеона, 3) жалованныя грамоты на имя Артемія. какъ игумена Троицкаго монастыря, 4) свидѣтельство Курбскаго объ Артеміи, 5) свидѣтельство Захаріи Копыстенскаго, 6) извѣстіе Венгерскаго, 7) извѣстія сказаній о Максимѣ Грекѣ, 8) упоминаніе въ Никоновской лѣтописи, 9) приписываемыя Артемію посланія.

1) *Грамота о судѣ надъ Артеміемъ* съ соборнымъ о немъ приговоромъ напечатана въ Актахъ Археографической Экспедиціи, СПБ., 1836, т. I., № 239, стр. 249—256. Полное заглавіе ея таково: «Соборная грамота въ Соловецкій монастырь о заточеніи бывшаго Троицкаго игумена Артемія, съ прописаніемъ соборнаго о немъ опредѣленія». Грамота адресована отъ имени преосвященнаго Макарія, митрополита всея Русіи, и собора, собравшагося для суда надъ Башкинымъ, игумену Соловецкаго монастыря Филиппу яже о Христѣ съ братіей. Послѣ указанія вкратцѣ сущности ереси Башкина, въ грамотѣ сказано, что Башкинъ оговорилъ Артемія; надъ послѣднимъ наряжены были слѣдствіе и судъ. Слѣдуетъ далѣе перечень обвиненій, предъявленныхъ Артемію, возраженія на нихъ Артемія и соборный приговоръ о немъ, мотивированный выдержками изъ Іоанна Златоуста. Грамота помѣчена 24 января 7062 г. (1554 г.). «Подлинникъ хранится въ Архивѣ Соловецкаго монастыря; писанъ на большихъ склеенныхъ листахъ безъ скрѣпы. Былъ сложенъ пакетомъ и запечатанъ черной восковой печатью, имѣетъ на оборотѣ надпись: Во честную обитель Боголѣпнаго Преображенія Господа Бога и Спаса Нашего Іисуса Христа, во общій мо-

настырь преподобныхъ и богоносныхъ отецъ нашихъ Савватія и Зосимы Соловецкихъ чудотворцевъ духовному настоятелю игумену Филиппу яже о Христѣ съ братьей» [1]).

Грамота важна для насъ тѣмъ, что заключаетъ въ себѣ не только приговоръ, но какъ бы и протоколъ всего хода судебнаго разбирательства процесса Артемія съ почти дословноi передачей и рѣчей дѣйствующихъ лицъ. Высказывать какое-либо подозрѣніе въ подлинности ея или въ вѣрности передачи ею хода процесса нѣтъ никакихъ основаній, какъ потому, что оффиціальные документы являются вообще болѣе или менѣе надежными данными, такъ и потому, что разборъ всѣхъ данныхъ грамоты приводитъ къ несомнѣнному выводу о подлинности ея. Правда, можно быть несогласнымъ съ справедливостью обвиненія Артемія по нѣкоторымъ пунктамъ ея, но относиться отсюда пристрастно къ цѣлому акту и умалять его значеніе, какъ протокола суда хотя бы даже неправаго суда, нѣтъ основаній. «Нѣкоторые историки», о которыхъ говоритъ свящ. Садковскій [2]), разумѣя главнымъ образомъ Жмакина, недовѣрчиво относятся къ соборной грамотѣ именно потому, что членами собора были іосифляне, а Артемій принадлежалъ къ партіи заволжскихъ старцевъ; поэтому къ обслѣдованію грамоты приступаютъ уже съ предвзятымъ мнѣніемъ о ея несправедливомъ отношеніи къ Артемію. Но дѣло въ томъ, что какой-либо партійной тенденціи и слѣда нѣтъ въ грамотѣ: дѣло изложено, очевидно, такъ, какъ оно происходило на соборѣ, и потому странно было бы на такомъ основаніи отвергать грамоту или умалять значеніе ея. Это, конечно, не исключаетъ возможности сдѣлать изъ этого памятника, объективно передающаго хода дѣла, выводы и о борьбѣ партій, и объ осужденіи Артемія, и о личности судей,— именно потому, что при объективномъ тонѣ грамоты все это получило довольно точное отраженіе.

2) Нѣкоторыя указанія на личность Артемія даются и *челобитными священниковъ Благовѣщенскаго собора Сильвестра и Симеона*, напечатанными въ тѣхъ же Актахъ Арх. Эксп., т. I., стр. 246—249. Сильвестръ и Симеонъ сообщаютъ въ этихъ челобит-

---

[1]) А. А. Э., т I., стр. 256.

[2]) «Артемій, игуменъ Троицкій», стр. 79—81.

ныхъ митрополиту Макарію нѣкоторыя свѣдѣнія о дѣятельности Артемія и его ученика Порфирія, о Башкинѣ и вообще о событіяхъ, предшествовавшихъ суду надъ Артеміемъ.

3) Въ тѣхъ же Актахъ Арх. Экспед., I т, на стр. 53, 56, 88, 98, 120, 123, 134, 135, 146, 151, 179, 182, встрѣчаются *грамоты*, въ которыхъ имѣются приписки объ утвержденіи по просьбѣ игумена Артемія съ братіей за Троицкимъ Сергіевымъ монастыремъ привиллегій, пожалованныхъ ему ранѣе этими грамотами. На стр. 353, въ описи Царскаго Архива (№ 289), значится: «Ящикъ 222: а въ немъ соборные дѣла, списки черные Матѳея Башкина, да Ортемья, бывшаго игумена Троецкаго и Ѳеодоса Косова, и иныхъ старцовъ; да въ немъ же книжка Ортемьева, Апостолъ, Еуангеліе, писана полусловицею, и грамоты о побѣгѣ, какъ Ортемъ побѣжалъ съ Соловковъ».

4) Въ сочиненіяхъ *князя А. М Курбскаго* [1]) имѣется на стр. 113, 116, 117, 118, 124 упоминаніе о процессѣ Артемія и о дѣятельности послѣдняго. Курбскій, щедро вообще расточающій эпитеты, къ Артемію прилагаетъ самые лестные изъ нихъ и съ яростью обрушивается на противниковъ его. Можно ли вполнѣ положиться на отзывъ Курбскаго и считать его вполнѣ безпристрастнымъ? Придется отвѣтить отрицательно: уже страстный, взволнованный тонъ Курбскаго—плохая порука объективнаго отношенія къ дѣлу. А затѣмъ, если припомнимъ, что враги Артемія—враги Курбскаго; что, лишившись родины, Курбскій невольно сочувствовалъ тѣмъ, кто былъ въ такомъ же положеніи, какъ и онъ; что въ Литвѣ, гдѣ онъ ближе познакомился съ Артеміемъ, послѣдній прожилъ до его пріѣзда уже нѣсколько лѣтъ и, должно быть, успѣлъ уже стяжать себѣ славу защитника православія, несмотря на непріятности, происшедшія въ Витебскѣ:—не трудно будетъ понять, почему Курбскій такъ горячо вступается за старца, прославленнаго ревностной защитой православія, награждаетъ его множествомъ лестныхъ эпитетовъ и громитъ его враговъ. Поэтому, къ показанію Курбскаго, явно благосклонному для Артемія и неблагосклонному для его враговъ,

[1]) Страницы при цитованіи указаны по 3-му изд. Устрялова, СПБ. 1868 года.

должно отнестись крайне осторожно [1])—къ той именно части, гдѣ онъ говоритъ объ осужденіи Артемія. Единственный выводъ изъ свидѣтельства Курбскаго, въ отношеніи котораго можно быть до нѣкоторой степени увѣренными,—это сужденіе о характерѣ дѣятельности Артемія въ Литвѣ, тѣмъ болѣе, что свидѣтельство Курбскаго здѣсь оправдывается и показаніемъ Захарія Копыстенскаго и разборомъ содержанія посланій Артемія. Вообще, показанія Курбскаго можно принимать лишь тогда, когда они совпадаютъ съ данными, полученными изъ другихъ источниковъ и подтверждаютъ ихъ или подтверждаются ими.

5) О дѣятельности Артемія въ Литвѣ и защитѣ имъ тамъ интересовъ православія имѣется еще упоминаніе и въ *Палинодіи Захарія Копыстенскаго* [2]), по содержанію сходное съ тѣмъ, что говоритъ объ этомъ періодѣ дѣятельности Артемія Курбскій.

6) У *Андрея Венгерскаго*, писателя XVII вѣка, находимъ извѣстіе о прибытіи въ 1552 г. въ Витебскъ изъ Россіи трехъ монаховъ: Ѳеодосія, Артемія и Ѳомы и о дѣятельности ихъ въ Витебскѣ. Извѣстіе это возбуждаетъ много недоумѣній, почему нѣкоторые изслѣдователи даже отвергаютъ его, т. е. не относятъ именно къ Артемію и Косому. Напечатано оно въ сочиненіи Венгерскаго: «Systema Historico-chronologicum ecclesiarum slavonicarum per provinicas varias, praecipue Poloniae, Bohemiae, Lithuaniae, Russiae, Prussiae, Moscoviae etc. distentarum, continens historiam ecclesiasticam a Christo et apostolorum tempore, ad annum MDCL». Сочиненіе это, подъ псевдонимомъ Adriani Regenvolscii, издано въ первый разъ въ 1652 г.; въ 1679 г. оно, уже во второмъ изданіи, вышло подъ настоящимъ именемъ Вен-

[1]) Припомнимъ при этомъ отзывъ преосв. Макарія: «Вообще, вся исторія Курбскаго дышитъ очевиднымъ пристрастіемъ къ людямъ его партіи и почему-либо ему близкимъ и несерываемой ненавистью къ Іоанну IV, его отцу и дѣду,—великимъ князьямъ Московскимъ, на которыхъ тогдашніе наши бояре, потомки бывшихъ удѣльныхъ князей, смотрѣли не иначе, какъ на беззаконныхъ нарушителей ихъ стародавнихъ правъ и какъ на грабителей. А потому въ Исторіи этой не мало извѣстій, иногда только неточныхъ, иногда невѣрныхъ, а иногда и совершенно ложныхъ и вымышленныхъ» (И. Р. Ц., т. VI., стр. 169—170).

[2]) Р. Ист. Библ., т. IV., ст. 913.

Артемія заступиться предъ царемъ; приведена рѣчь Артемія къ царю съ просьбой о помилованіи Максима; царь, предварительно справившись у митрополита, вызываетъ Максима и объявляетъ, что даетъ ему «мѣсто покойно..... у живоначалныя Троицы.... у любезного твоего друга архимадрита Артемія» [1]; затѣмъ разсказано о встрѣчѣ Артеміемъ Максима и о водвореніи Максима въ монастырѣ, гдѣ онъ и «поживе при архимадрите Артемія в великой чести и похвалѣ; прежде помянутому же братолюбцу живоначалныя Троицы Сергіева монастыря архимандриту нареченному Артемію за великія его добродетели архимадритомъ да будет у живоначалныя Троицы Сергіева монастыря. И онъ игуменъ Артемій отрицашеся велия славы и чести мира сего. И вѣчному животу приближившуюся ему Артемию и ко Господу отшедшу во глубоцѣ старости сый в лѣто 7064 году мѣсяца сентября въ 2 день. И бывает по немъ спутшественник преподобный онъ старецъ мудрый истинный философъ Максимъ» [2].... Извѣстіе о Максимѣ Грекѣ и объ отношеніи къ нему Артемія сходится съ напечатаннымъ подъ № 6, но отличается отъ него большою распространенностью и витіеватостью, обычными пріемами автора этого житія Семена Моховикова [3]. Житіе составлено Моховиковымъ послѣ 1721 г. [4]) и, разумѣется, только на основаніи письменныхъ источниковъ, которыми онъ пользовался довольно свободно, то черпая дословно, то вставляя вымышленныя рѣчи, распространенія и т. п. Поэтому сказанное о № 6 слѣдуетъ, съ полной очевидностью, примѣнить и къ показаніямъ Моховикова.

Такимъ образомъ, изъ сказаній о Максимѣ Грекѣ можно почерпнуть лишь одно повидимому достовѣрное показаніе объ Артеміи,—что онъ явился ходатаемъ за опальнаго святогорца и что ходатайство это было успѣшно. Прочія же свѣдѣнія, какъ очевидно недостовѣрныя, явившіяся вслѣдствіе составленія сказаній уже въ XVII вѣкѣ, должны быть отвергнуты.

---

[1]) Стр. LXXVII.

[2]) Стр. LXXVIII—LXXIX.

[3]) Пріемы эти охарактеризованы С. А. Бѣлокуровымъ на стр. 218—219.

[4]) Тамъ же, стр. 218.

8) Краткое извѣстіе о ереси Башкина и о послѣдовавшихъ за нею процессахъ Артемія и другихъ заволжскихъ старцевъ имѣется также и въ Никоновской лѣтописи подъ 1553 (7061) г. (П. Собр. Р. Л-сей, т. XIII, стр. 232—233).

9) Наконецъ, въ качествѣ источниковъ для біографіи Артемія могутъ быть привлечены и его посланія. Конечно, въ виду безыменности ихъ, пользованіе ими, какъ біографическимъ матеріаломъ, должно быть значительно ограничено и тѣ біографическія указанія, какія встрѣчаются въ нихъ, могутъ быть принимаемы лишь въ соотвѣтствіи съ данными другихъ источниковъ. Излагая біографію Артемія, я буду прибѣгать и къ даннымъ посланій, имѣя въ виду, съ одной стороны, представить біографію въ болѣе подробномъ и полномъ видѣ, съ другой,— путемъ сопоставленія данныхъ той и другой категоріи (посланій и прочихъ источниковъ) утвердить автобіографическія указанія посланій именно за Артеміемъ.

Перехожу теперь къ краткому обзору пособій по вопросу о дѣятельности старца Артемія, т. е. тѣхъ трудовъ, которые явились опытами разработки вышеуказанныхъ источниковъ нашихъ свѣдѣній объ Артеміи.

Едва ли не впервые, послѣ опубликованія въ 1836 г. въ Актахъ Арх. Эксп. соборнаго приговора объ Артеміи, появились въ печати свѣдѣнія о немъ въ книгѣ Н. Руднева: «Разсужденіе о ересяхъ и расколахъ, бывшихъ въ Русской церкви со времени Владиміра Великаго до Іоанна Грознаго», М. 1838 г. Собственно говоря, авторъ поминаетъ объ Артеміи лишь попутно,—говоря о жидовствующихъ и о ереси Башкина; при этомъ, приведя отзывъ Курбскаго, онъ замѣчаетъ, «впрочемъ, по соображеніи дѣла и другихъ обстоятельствъ, едва-ли можно оправдать Артемія» [1]). Въ обширномъ примѣчаніи 126-мъ, на стр. 39—40 приложенія, авторъ довольно подробно приводитъ всѣ обвиненія, которыя возводились на Артемія, равно какъ и отвѣты послѣдняго. Изложеніе здѣсь почти дословно передаетъ текстъ соборной грамоты, чѣмъ и ограничивается авторъ, не пытаясь ни обосновать высказаннаго въ текстѣ изслѣдованія (на стр. 126) мнѣнія, ни подвергнуть какому бы то ни было разбору судебную грамоту.

---

[1]) Стр. 126.

Артемія заступиться предъ царемъ; приведена рѣчь Артемія къ царю съ просьбой о помилованіи Максима; царь, предварительно справившись у митрополита, вызываетъ Максима и объявляетъ, что даетъ ему «мѣсто покойно...., у живоначалныя Троицы.... у любезного твоего друга архимадрита Артемія» [1]; затѣмъ разсказано о встрѣчѣ Артеміемъ Максима и о водвореніи Максима въ монастырѣ, гдѣ онъ и «поживе при архимадрите Артеміи в великой чести и похвалѣ; прежде помянутому же братолюбцу живоначалныя Троицы Сергіева монастыря архимандриту нареченному Артемію за великія его добродетели архимадритомъ да будет у живоначалныя Троицы Сергіева монастыря. И онъ игуменъ Артемій отрицашеся велии славы и чести мира сего. И вѣчному животу приближившуся ему Артемию и ко Господу отшедшу во глубоцѣ старости сый в лѣто 7064 году мѣсяца сентября въ 2 день. И бывает по немъ спутшественник преподобный онъ старецъ мудрый истинный философъ Максимъ» [2].... Извѣстіе о Максимѣ Грекѣ и объ отношеніи къ нему Артемія сходится съ напечатаннымъ подъ № 6, но отличается отъ него большою распространенностью и витіеватостью, обычными пріемами автора этого житія Семена Моховикова [3]. Житіе составлено Моховиковымъ послѣ 1721 г. [4]) и, разумѣется, только на основаніи письменныхъ источниковъ, которыми онъ пользовался довольно свободно, то черпая дословно, то вставляя вымышленныя рѣчи, распространенія и т. п. Поэтому сказанное о № 6 слѣдуетъ, съ полной очевидностью, примѣнить и къ показаніямъ Моховикова.

Такимъ образомъ, изъ сказаній о Максимѣ Грекѣ можно почерпнуть лишь одно повидимому достовѣрное показаніе объ Артеміи,—что онъ явился ходатаемъ за опальнаго святогорца и что ходатайство это было успѣшно. Прочія же свѣдѣнія, какъ очевидно недостовѣрныя, явившіяся вслѣдствіе составленія сказаній уже въ XVII вѣкѣ, должны быть отвергнуты.

---

[1]) Стр. LXXVII.

[2]) Стр. LXXVIII—LXXIX.

[3]) Пріемы эти охарактеризованы С. А. Бѣлокуровымъ на стр. 218—219.

[4]) Тамъ же, стр. 218.

8) Краткое извѣстіе о ереси Башкина и о послѣдовавшихъ за нею процессахъ Артемія и другихъ заволжскихъ старцевъ является также и въ *Никоновской лѣтописи* подъ 1553 (7061) г. (П. Собр. Р. Л-сей, т. XIII, стр. 232—238).

9) Наконецъ, въ качествѣ источниковъ для біографіи Артемія могутъ быть привлечены и его посланія. Конечно, въ виду безыменности ихъ, пользованіе ими, какъ біографическимъ матеріаломъ, должно быть значительно ограничено и тѣ біографическія указанія, какія встрѣчаются въ нихъ, могутъ быть принимаемы лишь въ соотвѣтствіи съ данными другихъ источниковъ. Излагая біографію Артемія, я буду прибѣгать и къ даннымъ посланій, имѣя въ виду, съ одной стороны, представить біографію въ болѣе подробномъ и полномъ видѣ, съ другой,— путемъ сопоставленія данныхъ той и другой категоріи (посланій и прочихъ источниковъ) утвердить автобіографическія указанія посланій именно за Артеміемъ.

Перехожу теперь къ краткому обзору пособій по вопросу о дѣятельности старца Артемія, т. е. тѣхъ трудовъ, которые явились опытами разработки вышеуказанныхъ источниковъ нашихъ свѣдѣній объ Артеміи.

Едва ли не впервые, послѣ опубликованія въ 1836 г. въ Актахъ Арх. Эксп. соборнаго приговора объ Артеміи, появились въ печати свѣдѣнія о немъ въ книгѣ Н. Руднева: «Разсужденіе о ересяхъ и расколахъ, бывшихъ въ Русской церкви со времени Владиміра Великаго до Іоанна Грознаго», М. 1838 г. Собственно говоря, авторъ поминаетъ объ Артеміи лишь попутно,—говоря о жидовствующихъ и о ереси Башкина; при этомъ, приведя отзывъ Курбскаго, онъ замѣчаетъ, «впрочемъ, по соображеніи дѣла и другихъ обстоятельствъ, едва-ли можно оправдать Артемія» [1]). Въ обширномъ примѣчаніи 126-мъ, на стр. 39—40 приложенія, авторъ довольно подробно приводитъ всѣ обвиненія, которыя возводились на Артемія, равно какъ и отвѣты послѣдняго. Изложеніе здѣсь почти дословно передаетъ текстъ соборной грамоты, чѣмъ и ограничивается авторъ, не пытаясь ни обосновать высказаннаго въ текстѣ изслѣдованія (на стр. 126) мнѣнія, ни подвергнуть какому бы то ни было разбору судебную грамоту.

---

[1]) Стр. 126.

Спустя 25 лѣтъ вновь встрѣчаемъ имя Артемія въ исторической литературѣ и уже при болѣе полномъ освѣщеніи его дѣла. Въ первомъ томѣ «Историческихъ монографій и изслѣдованій» Н. Костомарова (СПБ 1863 г.) находимъ статью: «Великорусскіе религіозные вольнодумцы въ XVI вѣкѣ: Матвѣй Башкинъ и его соучастники. Өеодосій Косой» [1]. Излагая исторію религіозныхъ движеній въ Московскомъ государствѣ въ XVI вѣкѣ, Костомаровъ касается дѣла Артемія, представляетъ содержаніе соборной грамоты, приводитъ и свидѣтельство Венгерскаго, которое не считаетъ заслуживающимъ довѣрія. Въ статьѣ Костомарова цѣнной является попытка поставить въ связь дѣло Башкина и Артемія съ общими историческими условіями тогдашней культурной жизни русскаго общества; вотъ почему авторъ довольно подробно останавливается на ересяхъ XV—XVI вв., выясняетъ сущность религіознаго броженія [2]), вызвавшаго дѣло Башкина и аналогичные процессы Артемія и Косого, опредѣляетъ, наконецъ, и роль духовенства въ этомъ движеніи. По отношенію къ предъявленнымъ Артемію обвиненіямъ авторъ стоитъ не на исторической точкѣ зрѣнія и обсуждая эти обвиненія не съ точки зрѣнія собора, но съ позднѣйшей, естественно приходитъ къ выходу, что Артемія еретикомъ считать не должно. Въ этомъ можетъ быть нѣкоторый недостатокъ работы Костомарова, равно какъ и въ нѣсколько свободномъ обращеніи съ соборной грамотой, напр., говоря [3]) о предъявленномъ Артемію обвиненіи въ несоблюденіи поста, авторъ замѣчаетъ: «Артемій безъ сомнѣнія, оправдывался тѣмъ, что по духу Св. Писанія и даже по примѣру благочестивыхъ мужей, предлагаемое дозволено ѣсть и постъ не долженъ выказываться наружно». Но соборная грамота даетъ ясный отвѣтъ Артемія: «И Артемей на соборѣ самъ сказалъ: коли лучится ему изъ пустыни быти у христолюбцевъ и онъ рыбу ѣлъ, да и у Царя Великаго Князя и

---

[1]) Стр. 429—476.

[2]) «Склонность къ критикѣ церковныхъ писаній и обрядовъ, попытка найти своимъ умомъ другія точки воззрѣнія, отличныя отъ тѣхъ, какія приняты Церковью, сопоставленіе противоположностей, стремленіе къ одухотворенію Церкви».

[3]) Стр. 441.

Воздвиженьевъ день сказываетъ рыбу ѣлъ же» [1]); иными словами, Артемій только призналъ фактъ нарушенія поста; врядъ ли можно предположить, что онъ рѣшился бы приводить указываемыя Костомаровымъ соображенія: отрицаніе наружнаго поста-обряда едва ли было бы не объявлено ересью въ тотъ вѣкъ преклоненія предъ обрядностью, и самый фактъ обвиненія Артемія въ нарушеніи поста (точнѣе, послабленія его) хорошо доказываетъ невозможность для Артемія отвѣчать такъ, какъ полагаетъ Костомаровъ.

Равнымъ образомъ, безъ серьезныхъ основаній Костомаровъ считаетъ неясвымъ то мѣсто грамоты, гдѣ говорится о блудныхъ грѣхахъ Артемія [2]), и другое—о навѣтующихъ, «которыхъ Артемій *почему то* не назвалъ» [3]). Неосторожнымъ является и полное довѣріе къ показанію Курбскаго: Костомаровъ писалъ свою статью тогда, когда посланія Артемія еще не были извѣстны, а свидѣтельство одного Курбскаго не могло бы, кажется, въ виду извѣстныхъ условій, быть сочтено достаточно надежнымъ основаніемъ къ тому, чтобы считать Артемія невинно осужденнымъ. Теперь, когда у насъ есть главнѣйшій источникъ для сужденія объ Артеміи (посланія его), — мнѣніе Курбскаго можетъ быть принято, но для времени Костомарова Курбскій—источникъ не вполнѣ надежный. Несмотря на указанные мелкіе недостатки, статья Костомарова все же интересна, какъ серьезная попытка дать правильное освѣщеніе процесса Артемія.

Въ 1868 г. въ Вологодскихъ Епархіальныхъ Вѣдомостяхъ (№ 15, приложенія) было высказано въ статьѣ гр. М. В. Толстого: «Нѣчто объ игуменѣ Артеміи, мнимомъ еретикѣ» нѣсколько замѣчаній въ защиту Артемія. Доводы гр. Толстого, направленные къ тому, чтобы доказать невиновность Артемія, основаны, можно сказать, на недоразумѣніяхъ: гр. Толстой, напр., полагаетъ, что Артемій на судѣ обличалъ и увѣщевалъ Башкина, чего на дѣлѣ не было: въ дѣйствительности Артемій былъ сначала приглашенъ судьей по дѣлу Башкина; отзывъ Захаріи Копыстенскаго о характерѣ дѣятельности Артемія въ Литвѣ гр. Толстой переноситъ

[1]) А. А. Э., т. I., стр. 251.
[2]) Стр. 445.
[3]) Стр. 439.

[illegible] Московскій періодъ этой [illegible] и т. и. Всѣ оши[illegible] [illegible] сужденія этой статьи [illegible] заслуженную оцѣнку [illegible] трудѣ [illegible] Сапковскаго [1]), поэтому я на ней больше остана[illegible] [illegible] не буду. Скажу только, что заключеніе статьи: «думаем[illegible] что въ личности Артенія является не [illegible] [illegible] [illegible], и путина подозрительнаго невѣжества того смутнаго вр[illegible] [illegible] [2]) — могло бы показаться вѣрнымъ, если бы было логичес[illegible] [illegible] и подтверждено болѣе несомнѣнными данными, а это[illegible] [illegible] не находимъ у автора.

Нѣсколько страницъ отводитъ дѣлу Артенія и преосв. [illegible] [illegible] въ VI томѣ Ист. Русской Церкви (СПБ. 1870 г.). Разсмотр[illegible] [illegible] обстоятельства процесса Артенія, преосв. Макарій выводитъ с[illegible] [illegible] мнѣніе, которое основывается исключительно на разб[illegible] [illegible] грамоты. Указавъ на то, что Артеній не отвергалъ [illegible] [illegible] Троичности и не былъ еретикомъ, примыкавшимъ къ [illegible] [illegible] либо опредѣленному еретическому ученію, онъ говор[illegible] [illegible] Артеній однако, «любилъ вообще повольнодумничать о [illegible] [illegible] предметахъ вѣры, и хотѣлъ казаться, какъ нынѣ [illegible] [illegible] либераломъ и на словахъ и въ нѣкоторыхъ дѣйстві[illegible] [illegible] вольнодумничаньемъ, если бы оно ограничивалось [illegible] [illegible] [illegible], въ чемъ онъ сознался, онъ не могъ не ок[illegible] [illegible] вреднаго вліянія на православныхъ, особенно людей [illegible] [illegible], и потому Артеній осужденъ не [illegible], и ссылка [illegible] Соловецкій монастырь была мѣрою благоразумною, если не [illegible] [illegible]» [3]). Затѣмъ преосв. Макарій подтверждаетъ свое [illegible] [illegible] на то, что, если бы Артеній не чувствовалъ за [illegible] [illegible] вины, то ему не было бы нужды бѣжать какъ изъ Мос[illegible] [illegible] обвиненія его Башкинымъ, такъ и изъ Соловецкаго [illegible] [illegible] послѣ осужденія. Что же касается посланій Артенія [illegible], гдѣ онъ выступаетъ защитникомъ православія, то пре[illegible] Макарій, зная о нихъ только по замѣткѣ въ Ж. М. Н. [illegible] г., [illegible]), [illegible] однако такое предположеніе, [illegible] [illegible] [illegible] на дѣло Артенія, [illegible] [illegible], исключительно на разборѣ судной грамоты: [illegible]

[1]) [illegible] Трудовъ [illegible] стр. 80.
[2]) [illegible]
[3]) [illegible]

дѣйствительно таково содержаніе посланій, то это показываетъ что Артемій, наученный горькимъ опытомъ, отбросилъ свое прежнее либеральничанье и сдѣлался твердымъ христіаниномъ въ послѣдніе годы своей жизни, проведенные имъ въ Литвѣ» [1]. Въ IX томѣ Ист. Р. Церкви, вышедшемъ въ 1879 году, т. е. почти одновременно съ появленіемъ въ печати посланій Артемія, преосв Макарій говоритъ [2]) о дѣятельности Артемія въ Литвѣ и приводитъ даже отзывъ Захаріи Копыстенскаго. Тѣмъ не менѣе, преосв. Макарій при написаніи и этого тома не былъ еще знакомъ вполнѣ съ сочиненіями Артемія: въ прим. 337 (стр. 328) онъ говоритъ, что «посланія Артемія противъ тогдашнихъ ересей извѣстны намъ въ отрывкахъ (Слав.-русскія рвп.— и Ундольскаго, № 494, стр 263—370)». Это обстоятельство, конечно, помѣшало ему прибавить нѣсколько новыхъ данныхъ къ своему мнѣнію.

Въ статьѣ проф. И. Малышевскаго: «Подложное письмо Озеры» (Тр. Кіев. Дух. Акад., 1876 г., кн. 2 и 3) находимъ нѣсколько страницъ, посвященныхъ дѣятельности старца Артемія въ Литвѣ. Принимая свидѣтельство Венгерскаго о прибытіи въ Витебскъ Артемія, Θеодосія и Θомы, Малышевскій тѣмъ не менѣе не находитъ возможнымъ все сказанное Венгерскимъ о Московскихъ выходцахъ относить также и къ Артемію. Послѣдняго онъ отдѣляетъ отъ Θеодосія и Θомы, которыхъ, равно какъ и Игнатія, считаетъ антитринитаріями. Разборомъ данныхъ о дѣятельности Артемія и тѣхъ отрывковъ изъ его посланій, которые были извѣстны проф. Малышевскому, послѣдній старается подтвердить свои взгляды на взаимоотношеніе литовскихъ антитринитаріевъ и московскихъ, какими онъ считаетъ Θеодосія съ учениками. Взглядъ на дѣятельность старца Артемія въ Литвѣ и вообще на убѣжденія его, высказанный Малышевскимъ, не многимъ разнится отъ мысли преосв. Макарія: авторъ признаетъ Артемія строго-православнымъ человѣкомъ и съ тѣмъ вмѣстѣ религіознымъ мыслителемъ, старавшимся поглубже вникнуть въ духъ религіи и чуждавшимся крайностей обрядовой стороны ея. Ложно понятый въ Москвѣ и Витебскѣ и принятый за еретика, Артемій въ Литвѣ, «наученный горькимъ опытомъ, смущаемый крайно-

---

[1]) Тамъ же, стр 261--262.
[2]) Ист. Р. Ц, т. IX., стр. 338--339.

стями вольнодумства, до котораго дошли бывшіе сообщники его умѣрилъ и свое свободомысліе и понялъ, что здѣсь нужнѣе въ данную пору защищать истины православія не отъ невѣжества или суевѣрій, а отъ «лжеименнаго разума», разума слишкомъ смѣлаго и самонадѣяннаго, но граничащаго съ тѣмъ же невѣжествомъ» [1]). Кромѣ того, въ этой же статьѣ проф. Малышевскаго находимъ много интересныхъ данныхъ о религіозномъ состояніи Литвы во время Артемія и о выдающихся дѣятеляхъ тогдашняго религіознаго движенія: Радзивиллѣ, Будномъ, Косомъ и др.

Н. Лебедевъ въ статьѣ: «Макарій, митрополитъ всероссійскій» отводитъ главу процессу Артемія [2]). Указавъ мнѣніе Курбскаго, кажущееся автору вѣроятнымъ,—что въ дѣлѣ осужденія Артемія не малую роль играли крайности партійной борьбы особенно вслѣдствіе перевѣса, полученнаго іосифлянами при м. Макаріи, авторъ разбираетъ данныя о личности Артемія и его процессѣ. Судя не по однимъ только словамъ Курбскаго, а и по другимъ источникамъ, приходится признать, по словамъ Лебедева, что Артемій былъ привлеченъ къ суду несправедливо но разборъ возведенныхъ на него обвиненій показываетъ противное, и среди нихъ есть такія, въ которыхъ его безусловно нельзя оправдать. Къ тому же, можно подобрать еще показанія въ пользу виновности Артемія: нѣкоторое уклоненіе отъ обрядовъ православной вѣры, замѣченное царемъ и Сильвестромъ и собственное его впослѣдствіи сознаніе въ заблужденіяхъ. Но этому нельзя говорить, полагаетъ авторъ, о враждѣ іосифлянъ пристрастномъ ихъ отношеніи къ Артемію, какъ представителю противной партіи, какъ о мотивахъ осужденія Артемія. Взглядъ этотъ грѣшитъ тѣмъ, что авторъ смѣшиваетъ поводы осужденія съ причинами.

Въ 1881 г. В. И. Жмакинъ въ обширномъ своемъ трудѣ о митрополитѣ Даніилѣ также коснулся дѣла Артемія на ст. 459 и сл. Все еретичество Артемія состояло, по его мнѣнію въ томъ, что Артемій строго проводилъ возврѣнія преп. Нила Сорскаго на религію и всѣ явленія современной жизни. Жмакинъ

[1]) Тр. Кіев. Д. Акад. 1876 г., кн. 2., стр. 230.

[2]) Чт. въ Общ. Люб.-Дух. Просв., кн. 9, стр. 286—300.

и даетъ почти никакой вѣры соборной грамотѣ и выводы свои основываетъ исключительно на разборѣ посланій Артемія. Правда, въ посланій лучше всего вырисовывается образъ мыслей Артемія, но игнорированіе судебной грамоты лишаетъ изслѣдователя несомнѣнно цѣннаго источника; мотивы осторожности, съ какою Жмакинъ относится къ судебной грамотѣ, слишкомъ неясны и мнѣніе, что «невозможно вполнѣ довѣрять оффиціальнымъ документамъ — суднымъ спискамъ» [1]), высказываемое авторомъ, — голословно.

Къ 1887 г. относится статья Н. М. Заикова: «Старецъ Артемій, писатель XVI вѣка» [2]) По времени, это, такимъ образомъ, первая статья, спеціально посвященная дѣятельности Артемія; другіе изслѣдователи касались Артемія и его процесса лишь попутно. Статья Заикова является толковымъ пересказомъ біографическихъ данныхъ объ Артеміи; авторъ пользуется и посланіями, хотя и не приводитъ доказательствъ хронологическаго распорядка цитуемыхъ имъ посланій. Изложеніемъ біографіи Артемія авторъ и ограничивается; литературной дѣятельности Артемія онъ не касается вовсе, если не считать ссылокъ на посланія.

Наконецъ, разбору данныхъ о жизни и дѣятельности старца Артемія была посвящена и спеціальная монографія свящ. Сергія Садковскаго: «Артемій, игуменъ Троицкій», напечатанная въ Чт. М. Общ. Ист. и Древн., 1891 г., кн. IV и вышедшая затѣмъ отдѣльнымъ оттискомъ (М. 1892). Это былъ первый трудъ, гдѣ были вполнѣ приняты во вниманіе и новыя данныя — посланія Артемія; поэтому отъ него можно было ожидать и возможной полноты и достовѣрности свѣдѣній и возможно подробнаго разсмотрѣнія вопроса, болѣе подробнаго, чѣмъ у предыдущихъ изслѣдователей. Къ этому добавимъ, что трудъ о. Садковскаго посвященъ исключительно Артемію; слѣдовательно, личность послѣдняго должна въ немъ получить полное и всестороннее освѣщеніе, отсутствіе котораго можно было объяснить въ предыдущихъ трудахъ тѣмъ, что въ большей части ихъ (кромѣ статьи Заикова) Артемій и процессъ его являлись, такъ сказать, ad hoc—

---

[1]) В. Жмакинъ: «Митр. Даніилъ», стр. 462.

[2]) Ж. М. Н. Пр., 1887, ноябрь, стр. 47—64.

для подтвержденія выводовъ авторовъ. Я вкратцѣ представлю свѣдѣнія о трудѣ свящ. Садковскаго, къ которому, особенно въ случаяхъ разногласія съ нимъ, мнѣ не разъ придется возвращаться.

Во «Введеніи» своего труда свящ. Садковскій, указавъ на общій характеръ XVI вѣка и на неопредѣленность мнѣній о дѣятельности Артемія, высказываетъ, что рѣшительное сужденіе о томъ, будто Артемій еретикомъ не былъ и былъ осужденъ невинно,—такое сужденіе, разъ оно дѣлается на основаніи разбора посланій, является поспѣшнымъ, такъ какъ необходимо принять во вниманіе и время составленія этихъ посланій. Затѣмъ авторъ приступаетъ къ разсмотрѣнію религіознаго состоянія современнаго Артемію Московско-Русскаго общества: здѣсь онъ говоритъ о приверженности русскихъ къ обрядовой сторонѣ религіи и къ мертвой буквѣ священной книги; ссылка на примѣръ Максима Грека подтверждаетъ его слова. Далѣе, авторъ касается ереси жидовствующихъ, при чемъ примыкаетъ къ сторонникамъ того мнѣнія, что эта ересь имѣла мало общаго съ іудействомъ, а являлась скорѣе всего плодомъ «русскаго вольномыслія, имѣвшаго мѣсто особенно въ Новгородскомъ краѣ»[1]); изъ этого «вольномыслія, порожденнаго ересью жидовствующихъ» онъ выводитъ ереси Башкина и Косого, полагая, что для этихъ ересей была подготовлена именно туземная почва («вольномысліе») и что слишкомъ невелико было дѣйствіе религіозныхъ броженій, замѣчавшихся на Западѣ въ это время. Затѣмъ слѣдуетъ очеркъ состоянія современнаго Артемію русскаго монашества, гдѣ авторъ охарактеризовалъ существенныя черты воззрѣній обѣихъ партій—іосифлянъ и заволжскихъ старцевъ, не прибавивъ, впрочемъ, новыхъ соображеній къ тому, что было извѣстно объ этомъ и раньше. Этимъ очеркомъ религіознаго состоянія русскаго общества въ XVI вѣкѣ и очеркомъ состоянія русскаго монашества ограничивается «Введеніе».

Далѣе идутъ двѣ главы: «Артемій, бывшій игуменъ Троицкій, на Москвѣ» и «Артемій, бывшій игуменъ Троицкій, въ Литвѣ». Глава I разбивается еще на двѣ части: «Артемій — сторонникъ заволжскихъ старцевъ» и «Соборный судъ надъ нимъ». Въ первой части заключаются тѣ немногія біографическія

---

[1]) «Артемій, иг. Троицкій», стр. 13.

свѣдѣнія, какія можно почерпнуть непосредственно изъ данныхъ объ Артеміи. Къ этому періоду жизни Артемія авторъ относитъ пять посланій: 1) къ сущимъ въ скорби слова ради Божія, 2) къ царю, 3) анонимное посланіе («старца Артемія»), 4) къ вопросившему слова Божія, 5) къ царю Іоанну Грозному [1]); остальныя посланія относятся имъ къ Литовскому періоду жизни Артемія. Вторая половина главы представляетъ изложеніе процесса Артемія съ подробнымъ разборомъ обвиненій; о. Садковскій приходитъ къ выводу, что «Артемій осужденъ соборомъ не невинно» [2]). Попутно онъ старается опровергнуть всѣ возраженія въ защиту Артемія и, наконецъ, группируетъ надвое причины осужденія: однѣ касаются поступковъ Артемія (сознаніе въ блудныхъ дѣлахъ, клевета на духовника, тайное бѣгство изъ Москвы и пр.), другія—образа мыслей его (отрицаніе постовъ, заупокойныхъ молитвъ). Соборъ, по его мнѣнію, не видѣлъ въ Артеміи еретика, и причины перваго рода послужили къ лишенію сана. Что же касается религіозныхъ мнѣній Артемія, то послѣднія представляют'я автору «до крайности развитымъ ученіемъ заволжскихъ старцевъ» [3]). Отмѣчу здѣсь же внѣшній недостатокъ этой главы: о посланіяхъ говорится почти въ началѣ главы, между тѣмъ какъ, если они писаны (какъ полагаетъ о. Садковскій) частью во время суда надъ Артеміемъ, то всего удобнѣе было бы разбирать ихъ послѣдовательно, или отложить ихъ разборъ на конецъ главы; иначе получается неполное впечатлѣніе, и судебное разбирательство со всѣми подробностями, имѣющими немалое значеніе для пониманія посланій, излагается послѣ разбора ихъ. Къ тому же, самый порядокъ, въ которомъ разсмотрѣны посланія,—не хронологическій, а такой, въ какомъ они напечатаны, является нѣсколько страннымъ, отрывочнымъ: при группировкѣ посланій по времени ихъ написанія можно было бы уловить общую связь ихъ и, слѣдовательно, лучше использовать ихъ въ качествѣ біографическаго матеріала.

Вторая глава также разбивается на двѣ части: «Краткій очеркъ религіознаго состоянія Литовско-Русскаго общества до и

[1]) Р. Ист. Библ.. т. IV, ст. 1359—1373, 1382—1390, 1390—1400, 1400—1420, 1432—1441.

[2]) Цитов. сочин., стр. 79.

[3]) Тамъ же, стр. 85.

въ періодъ жизни Артемія въ Литвѣ» и «Артемій—защитникъ православія». Въ первой части главы подробно разсмотрѣна исторія различныхъ вѣроисповѣданій въ Литвѣ и взаимоотношеніе ихъ въ XVI вѣкѣ, т. е. представленъ обзоръ религіознаго состоянія Литвы въ разсматриваемый періодъ. Затѣмъ, во второй половинѣ главы авторъ переходитъ къ свидѣтельству Венгерскаго о прибытіи Артемія въ Литву и къ роли Артемія въ Литвѣ. Вполнѣ православный характеръ дѣятельности Артемія въ Литвѣ находитъ у автора объясненіе въ томъ, что хаосъ вѣроученій и ересей, встрѣченный Артеміемъ въ Литвѣ, заставилъ его одуматься, поглубже вникнуть въ свои мнѣнія и привелъ къ тому, что, покинувъ свои прежнія заблужденія, Артемій горячо выступилъ на защиту православія. А этотъ выводъ есть тотъ же, который былъ сдѣланъ нѣкогда и преосв. Макаріемъ и Малышевскимъ.

Возникаетъ теперь вопросъ:—не есть ли работа о. Садковскаго «послѣднее слово» по данному вопросу и не окажется ли излишнимъ всякое новое изслѣдованіе, какъ могущее привести къ повторенію того, что уже было разъ высказано? Моя работа должна дать, такъ сказать, практическій отвѣтъ на этотъ вопросъ; здѣсь же довольно будетъ сказать слѣдующее: помимо разныхъ деталей изслѣдованія, которыя всегда могутъ вызывать мѣсто замѣчаніямъ и разногласіямъ, трудъ о. Садковскаго создаетъ возможность появленія изслѣдованія, которое должно поставить своею цѣлью болѣе тщательное разсмотрѣніе двухъ главныхъ сторонъ вопроса: біографіи старца Артемія и его литературной дѣятельности. Изъ вопросовъ біографическаго характера наиболѣе важными являются слѣдующіе: 1) можно ли считать Артемія только послѣдователемъ заволжскихъ старцевъ, «до крайности развившимъ ученіе» послѣднихъ или же слѣдуетъ отличить и вліяніе на него тогдашнихъ раціоналистическихъ ученій? 2) Не слѣдуетъ ли въ осужденіи Артемія видѣть и проявленіе партійной борьбы іосифлянъ и заволжскихъ старцевъ, а не одно лишь послѣдствіе провинностей самого Артемія? Еще менѣе обслѣдованной свящ. Садковскимъ оказалась литературная дѣятельность Артемія; здѣсь являются необходимымъ: 1) точнѣе опредѣлить хронологію посланій, 2) указать хотя бы главнѣйшіе литературные источники посланій, 3) опредѣлить отношеніе посланій къ другимъ произведеніямъ русской литературы XVI

вѣка и въ частности установить отношеніе посланій къ проникновенію западнаго вліянія, довольно характеристичнаго для XVI вѣка, 4) привести болѣе положительныя данныя принадлежности посланій именно Артемію. Такимъ образомъ, нельзя сказать, что статья свящ. Садковскаго исчерпала вопросъ: остается еще немало работы.

Можно отмѣтить еще мнѣніе Ѳ. Калугина въ его диссертаціи о Зиновіи Отенскомъ (СПБ. 1894 г.). Въ лицѣ Артемія Калугинъ видитъ строгаго послѣдователя идей Нила Сорскаго и заволжскихъ старцевъ. Обращаясь многократно къ посланіямъ Артемія, особенно въ тѣхъ случаяхъ, гдѣ наблюдается какое либо сходство между послѣднимъ и Косымъ, Калугинъ пытается установить взглядъ на Косого, какъ на Артемьева ученика, и приводитъ тѣ мѣста изъ посланій Артемія, изъ которыхъ Косой могъ сдѣлать крайніе выводы. Впрочемъ, крайности ученія Косого, да и вообще всѣ заблужденія его Калугинъ не отожествляетъ съ воззрѣніями Артемія и, оговорившись, что заблужденія Артемія вообще не выходили изъ области обрядовой внѣшности, продолжаетъ: «въ сферѣ другихъ чисто-теоретическихъ вѣрованій характера догматическихъ и нравственныхъ требованій онъ, несомнѣнно, не заслуживалъ упрека»[1]). Приведя затѣмъ упоминаніе Артемія о клеветахъ, возводимыхъ на него, и слова его: «слово же наше всегда есть къ хотящимъ спастися о заповѣдяхъ Христовыхъ. И елика же сопротивна, иже отъ неониманія писаній привнійдоша на пакость житію, не похваляемъ»,—г. Калугинъ заявляетъ: «съ этой характеристикой и долженъ остаться Артемій въ исторіи».

До сей поры въ обзорѣ пособій по изученію вопроса я останавливался только на такихъ трудахъ, которые даютъ какое либо новое, оригинальное и своеобразное освѣщеніе вопроса, имѣя въ виду спеціально Артемія или ближайшихъ его единомышленниковъ. Но, кромѣ указаннаго, упоминанія объ Артеміи и его дѣятельности можно встрѣтить во многихъ научныхъ трудахъ, касающихся XVI вѣка. Въ большинствѣ случаевъ это суть упоминанія «мимоходомъ»; ограничусь поэтому указаніемъ только нѣкоторыхъ изъ нихъ.

---

[1]) Ѳ. Калугинъ: «Зиновій, инокъ Отенскій», стр. 73.

Такъ, въ книгѣ Л. П. Рущинскаго: «Религіозный бытъ русскихъ по свѣдѣніямъ иностранныхъ писателей XVI и XVII вѣковъ» находимъ свидѣтельство Регенвольскаго (А. Венгерскаго) о прибытіи Ѳеодосія, Артемія и Ѳомы въ Витебскъ (стр. 189).

У проф. А. С. Павлова въ «Ист. очеркѣ секуляризаціи церковныхъ земель въ Россіи» [1]) упомянуто о взглядѣ Артемія на монастырское землевладѣніе и протестѣ его противъ церковныхъ имуществъ.

О томъ же взглядѣ Артемія, по выдержкѣ изъ упомянутаго труда Павлова, встрѣчается нѣсколько строкъ и въ трудѣ проф. В. Сергѣевича: «Русскія юридическія древности», СПБ., 1896 г., т. II, вып. II, стр. 545.

П. Н. Милюковъ въ «Очеркахъ по исторіи русской культуры [2]) замѣчаетъ между прочимъ, какъ объясненіе перемѣны Артеміемъ въ Литвѣ прежнихъ мнѣній, что тамъ «непривычная атмосфера религіозной свободы подѣйствовала на Артемія, испугала его и, въ противоположность крайностямъ своихъ литературныхъ противниковъ—Косого и Буднаго,—онъ сдѣлался защитникомъ умѣреннаго православія». Тотъ же фактъ перемѣны Артеміемъ воззрѣній выясняется и о. Садковскимъ, но только послѣдній выводилъ эту перемѣну изъ продолжительныхъ размышленій Артемія надъ множествомъ ересей, изъ серьезной работы мысли; при чемъ о. Садковскій подтвердилъ свое мнѣніе соотвѣтствующими выдержками изъ посланій, а г. Милюковъ въ подтвержденіе своей гипотезы о робости Артемія «предъ непривычной для него атмосферой религіозной свободы» не привелъ ни одного факта, ни одного довода; между тѣмъ свидѣтельства Венгерскаго и указаній въ посланіяхъ было вполнѣ достаточно, чтобы понять весь процессъ переработки воззрѣній, пережитый Артеміемъ.

Наконецъ, упоминанія объ Артеміи и его дѣятельности въ видѣ небольшихъ замѣтокъ можно найти еще въ трудахъ И. Н.

[1]) Стр. 111—112 и 126—128.

[2]) Ч. II, гл. VI, стр. 95.

Жданова [1]), И. Емельянова [2]), Лукашевича [3]), А. Н. Пыпина [4]), Е. Е. Голубинскаго [5]), и многихъ другихъ [6]).

Теперь, обозрѣвъ наши источники и пособія по данному вопросу, мы можемъ приступать и къ болѣе подробному разсмотрѣнію заключающихся въ нихъ данныхъ.

Московскій періодъ жизни и дѣятельности старца Артемія.

Годъ рожденія старца Артемія неизвѣстенъ, но, очевидно, долженъ быть отнесенъ къ началу XVI вѣка. Неизвѣстно точно и мѣсто его рожденія, но, судя по тому, что первоначально онъ проживалъ въ Псковскомъ Печерскомъ монастырѣ, можно предположить, что онъ и происходилъ изъ Пскова или окрестной мѣстности. Не сохранилось никакихъ свидѣтельствъ ни о его родителяхъ, ни о его воспитаніи, ни вообще о жизни его до поступленія въ монастырь [7]). Однако не трудно видѣть, какія обстоятельства способствовали выработкѣ его міросозерцанія. Если ему не пришлось быть свидѣтелемъ подавленія ереси жидовствующихъ, то все-же онъ былъ окруженъ очевидцами и ереси и кровавой расправы съ нею. Въ Москвѣ могъ быть благо-

---

[1]) «Матеріалы для исторіи Стоглаваго собора», Ж. М. Н. Пр. 1876 г. іюль—авг.

[2]) Тр. Кіев. Д. Акад. 1862 г., кн. I—III.

[3]) «Ист. церкви гельветическаго исповѣданія въ Литвѣ», Чт. М. Общ. Ист. и Др., 1847, кн. 8.

[4]) «Ист. Р. Лит.», т. II. гл. XIV—XVI.

[5]) Ист. Р. Ц., т. II.

[6]) См. еще В. Θ. Бocцковскій: рецензія книги Калугина въ Ж. М. Н. Пр. 1894 г., ноябрь; мои замѣчанія по поводу высказанной здѣсь гипотезы о возможности приписать авторству Артемія «Многословное Посланіе» — въ Изв. Отд. Р. яз. и слов. 1905 г., кн. II. Весьма цѣнна также небольшая статья В. М. Истрина въ Зап. Нов. Унив. за 1900 г.—отзывъ о студ. сочиненіи объ Артеміи.

[7]) Е. Е. Голубинскій (Ист. Р. Ц., т. II, I, стр. 832, на основаніи посланія въ рук. 1543 г. Царскаго (Строевъ, № 25) говоритъ, что Артемій былъ постриженникомъ преп. Корнилія Комельскаго и что онъ въ 1536 г., по благословенію преп. Корнилія, перешелъ изъ монастыря послѣдняго въ одну изъ пустыней вблизи Кирилло-Бѣлов. монастыря, именно Порфиріеву: предположеніе вѣроятное, ибо Артемій позже удалялся въ ту же пустынь.

склонно принять принципъ, провозглашенный Іосифомъ Волоцкимъ: «грѣшника или еретика руками убити или молитвою едино есть»[1]); тамъ могли соглашаться съ Іосифовымъ толкованіемъ словъ Златоуста: «недостойно намъ убивати еретиковъ» въ такомъ видѣ: «главная мысль заключается въ словѣ *намъ*, т. е. епископамъ, священникамъ и инокамъ не должно этого дѣлать самимъ; если-бы Златоустъ говорилъ тутъ не о царяхъ и судьяхъ, то онъ не сказалъ-бы *намъ*»[2]). Но не то было въ Новгородѣ и прилегающей области: здѣсь помнили еще лучшіе дни культурнаго процвѣтанія великаго вольнаго города и это культурное процвѣтаніе оставило еще здѣсь свои слѣды, пріучивъ населеніе съ большей свободой и съ большимъ критицизмомъ относиться къ религіознымъ мнѣніямъ. Ересь жидовствующихъ (а раньше — стригольниковъ), найдя здѣсь болѣе благопріятную почву въ смыслѣ наименьшаго сопротивленія себѣ и наименьшей затраты усилій въ борьбѣ съ господствовавшими дотолѣ взглядами, здѣсь-же начала распространяться. Если нѣкоторые видѣли въ ней чистый іудаизмъ, то «для многихъ она была раціоналистическимъ ученіемъ, основаннымъ на ветхозавѣтныхъ книгахъ; для большинства-же она была просто школой, которая затрогивала великіе вопросы отношеній человѣка къ Богу и пріучала человѣка не останавливаться на внѣшней набожности, но искать внутренняго смысла религіи любви»[3]). Эту великую школу и прошли новгородцы и псковичи, область которыхъ была болѣе всего охвачена ересью. Зародыши «ереси», въ смыслѣ ли «религіознаго вольномыслія», въ смыслѣ ли стремленія овладѣть духомъ, сущностью религіи уцѣлѣли не въ одномъ только Новгородѣ, а и повсюду, гдѣ сильно было прежнее новгородское политическое и культурное вліяніе, даже въ заволжскихъ сѣверныхъ пустыняхъ. На суровыя требованія Іосифа казнить еретиковъ заволжскіе старцы отвѣчали: «кающихся еретиковъ церковь Божія пріемлетъ простертыми дланьми. Грѣшныхъ ради Сынъ Божій пріиде бо и спасти погибшихъ»[4]), и, несомнѣнно, этотъ отвѣтъ, хотя и вытекавшій не изъ сочувствія ученію ере-

---

[1]) И. П. Хрущовъ: «О сочиненіяхъ Іосифа Санина», стр. 188.

[2]) Тамъ же, стр. 191.

[3]) Н. Хлѣбниковъ: «О вл. общ. на орган. госуд.», стр. 138—139.

[4]) Хрущовъ, цитов. сочин., стр. 188.

тиковъ, а совсѣмъ изъ иныхъ основаній, болѣе приходился по духу жителямъ новгородской области, чѣмъ суровыя мѣры Іосифа. Естественно полагать, что и Артемій, вступивъ въ монастырь, не остался чуждъ этому прогрессивному движенію въ средѣ тогдашней передовой части общества — духовныхъ людей. Можно даже положительно утверждать, что на него болѣе имѣли вліяніе представители новыхъ либерально-прогрессивныхъ идей, чѣмъ консерваторы-іосифляне. По крайней мѣрѣ, онъ не довольствуется принятіемъ на вѣру положеній религіи, какъ то сдѣлалъ бы іосифлянинъ: онъ хочетъ испытать вѣру другихъ народовъ. Печерскій монастырь находился всего въ 56 верстахъ отъ Пскова, на границѣ Лифляндіи [1]). Артемій отправляется въ ближайшій лифляндскій городъ Нейгаузъ поспорить о вѣрѣ, точнѣе — ознакомиться съ проникшимъ уже въ Ливонію протестантизмомъ. На соборѣ, осудившемъ Артемія, ему ставили въ вину, «что ѣздилъ онъ изо Пскова въ новый городокъ Нѣметцкой и тамо вѣру ихъ восхвалилъ» [2]). Артемій и самъ сознался, что ѣздилъ «и говорилъ съ нѣметцкимъ княземъ: есть ли у нихъ таковъ человѣкъ, съ кѣмъ бы ему поговорити книгами. А то, сказываетъ Артемей, на умѣ у него было, что было ему говорити, какъ хрестьянской законъ съ Римскимъ закономъ, по тому ли, какъ у насъ; и такого ему человѣка книжнаго не сказали, съ кѣмъ было ему книгами говорити» [3]). Нельзя не видѣть здѣсь общей характеристической черты лучшихъ людей тогдашняго общества: недовольство традиціонными воззрѣніями и исканіе истины, гдѣ бы она ни казалась, — въ ереси ли, у латинянъ ли, у протестантовъ-ли. Артемій, вѣдь, очевидно, ничего не отрицаетъ: онъ только сомнѣвается и, не находя, должно быть, необходимаго удовлетворенія своей любознательности въ отвѣтахъ окружающей братіи и въ монастырскихъ книгахъ, онъ хочетъ поговорить съ людьми, стоящими на иной точкѣ зрѣнія, съ терпимостью относясь къ ихъ мнѣнію, полагая, что, можетъ быть, они, съ своей точки зрѣнія, правы, и желая овладѣть исходнымъ пунктомъ ихъ вѣроученія: черта опять-таки такая, которая была бы не свойственна консерватору-іосифлянину.

---

[1]) Макарій, Ист. Р. Ц., т. VII, стр. 40.
[2]) А. А. Э., т. I, стр. 201.
[3]) Тамъ же.

По всей вѣроятности, здѣсь же, въ Печерскомъ монастырѣ, Артемій началъ знакомиться съ произведеніями отечественной и иноземной духовной литературы: по крайней мѣрѣ, о его хорошемъ знаніи патристической литературы свидѣтельствуютъ отзывы Курбскаго, напр., въ письмѣ къ Марку Сарыгозину. Съ другой стороны, приписываемыя Артемію посланія подтверждаютъ явно, что авторъ ихъ былъ начитанъ въ произведеніяхъ Василія Великаго, Исаака Сиріянина, Іоанна Дамаскина, Григорія Богослова, Діонисія Ареопагита, Ефрема Сирина, Максима Исповѣдника, Нила Сорскаго, Максима Грека и другихъ духовныхъ писателей. Такая начитанность, конечно, не мѣшала ему впослѣдствіи въ посланіяхъ, по обычаю древнихъ книжниковъ, ссылаться на свою грубость, невѣжество [1]), и ссылаться на то, что пишетъ не отъ своего разума, а на основаніи «божественныхъ писаній», а тѣмъ самымъ подкрѣплять сужденіе о своей начитанности.

Чтеніе Артеміемъ патристической литературы и изученіе ея началось, полагаю, во время пребыванія его въ Печерскомъ монастырѣ, т. е. тогда, когда мы замѣтили у него первый проблескъ критическаго отношенія къ религіи, выразившійся въ поѣздкѣ въ Лифляндію для пренія о вѣрѣ.

Изъ Псковскаго Печерскаго монастыря Артемій переселился въ заволжскія пустыни. Здѣсь онъ могъ въ лучшей степени и гораздо основательнѣе ознакомиться и съ новыми вѣяніями русской религіозной мысли (ученіемъ Нила Сорскаго) и съ ихъ реальнымъ проявленіемъ — своеобразной организаціей монашеской жизни. Въ то время, какъ іосифляне, создавая общежительные монастыри, по уставу Іосифа Волоцкаго, особенно ревностно заботились о наружномъ исполненіи монашескихъ и вообще религіозныхъ правилъ, здѣсь, въ заволжскихъ пустыняхъ, развился и утвердился другой видъ подвижничества — скиты. Введеніе устава скитской жизни принадлежитъ преп. Нилу Сорскому; особенно замѣчателенъ его взглядъ на задачи монашества, служившій основной идеей его устава.

Монахъ долженъ заботиться не столько объ умерщвленіи плоти, сколько о внутреннемъ, духовномъ самосовершенствованіи; его мысль должна быть направлена на изученіе сущности «бо-

[1]) Ср., напр., начало посланія къ Черторыйскому, ст. 1266.

жественныхъ писаній»; но такъ какъ «писанія многа, но не вся божественна суть», то въ задачи изучающаго писанія входитъ еще критическій разборъ качества предлагаемыхъ ими мнѣній. Монахъ долженъ, изучая писанія, вдумываться въ нихъ, долженъ стараться постигнуть духъ ихъ и осуществить его на дѣлѣ путемъ борьбы со своими страстями, пороками, недостатками. Это «умное дѣланіе», эта внутренняя духовная работа размышленія надъ сущностью религіи и морали съ цѣлью избавленія отъ страстей и для самоусовершенствованія и отличаетъ уставъ Нила Сорскаго, обращая мысль подчиняющагося ему инока на дѣло внутренняго благочестія, а не внѣшняго по преимуществу, въ противоположность уставу Іосифа Волоцкаго. Исходя изъ этого же стремленія выдвинуть внутреннюю сторону религіозныхъ установленій, Нилъ Сорскій и монахи основанныхъ по его уставу скитовъ явились и противниками монастырскаго землевладѣнія и вообще всякихъ стяжаній: цѣль инока — духовное совершенствованіе; инокъ долженъ всецѣло къ нему стремиться, отторгаясь отъ всего земного, матеріальнаго; поэтому то онъ и даетъ обѣтъ нестяжательности. Монахъ долженъ своимъ трудомъ добывать себѣ пропитаніе и не въ излишнихъ, а лишь въ самыхъ необходимыхъ размѣрахъ. Между тѣмъ на Руси монастыри въ то время владѣли огромными количествами недвижимыхъ имѣній. Нилъ Сорскій, а впослѣдствіи его ученики выступаютъ противниками монастырскаго землевладѣнія, но встрѣчаютъ немедленное противодѣйствіе со стороны Іосифа Волоцкаго и его партіи: загорается упорная борьба, идущая чрезъ весь XVI вѣкъ.

Вообще, говоря о заволжскихъ старцахъ, нельзя не отмѣтить, что духъ времени отразился на нихъ. Они также были охвачены смутнымъ стремленіемъ къ истинѣ, стремились познать ее, и обратили вниманіе на внутреннюю, духовную сторону христіанства, идеи котораго могли дать отвѣтъ запросамъ ихъ души. Можетъ быть, формы, въ которыхъ выражалось это стремленіе, обязаны были своимъ происхожденіемъ иноземному вліянію, о чемъ будетъ еще рѣчь идти у насъ дальше, но фактомъ слѣдуетъ считать, что иноземное ученіе не привилось бы, если бы не было подготовлено для него туземной почвы.

Выдвигая на первый планъ нравственное самосовершенствованіе путемъ очищенія души отъ страстей и грѣховныхъ помысловъ и считая лучшимъ для сего средствомъ стремленіе

овладѣть сущностью религіознаго ученія и работу самоисправленія, заволжскіе старцы, естественно, ставили обрядность на второй планъ, не придавая ей перваго и всеопредѣляющаго значенія въ духовно-религіозной жизни человѣка. Этимъ они въ сильной степени разнились отъ современниковъ, державшихся буквы закона и до нѣкоторой степени приближались къ искателямъ истины, впадавшимъ иногда по невѣдѣнію въ ересь (Башкинъ, Висковатый). Но заволжскихъ старцевъ въ ереси упрекнуть нельзя: ихъ ученіе не выходило изъ предѣловъ догмы христіанства и ничѣмъ не разнилось отъ послѣдняго. Они только старались углубить пониманіе ученія Христа и проникнуть въ духъ его. Для ихъ времени это было дѣйствительно нѣчто новое, небывалое и далеко не для всѣхъ современниковъ понятное.

Ясное дѣло, что это прогрессивное движеніе на религіозной почвѣ могло и должно было встрѣчать противодѣйствіе именно потому, что сущность его не всѣми понималась ясно и, кромѣ того, находилась въ несоотвѣтствіи съ установившимися традиціонными воззрѣніями. Противодѣйствіе было оказано партіей консерваторовъ, во главѣ которой въ началѣ XVI вѣка стоялъ Іосифъ Волоцкій. Первое столкновеніе произошло въ вопросѣ объ отношеніи къ еретикамъ-жидовствующимъ. Іосифъ и Геннадій Новгородскій предавали ихъ казни, подкрѣпляя свои доводы ссылками на Св. Писаніе, преданіе, отеческія творенія и практику церкви. Нилъ Сорскій и его ученики, наоборотъ, протестовали противъ строгихъ мѣръ, требуя не наказанія еретиковъ, а исправленія ихъ, какъ заблуждающихся, и ссылаясь на духъ кротости и всепрощенія, проникающій ученіе Христа. Возникла полемика, получившая свое отраженіе и въ литературѣ. Другимъ и еще болѣе острымъ (судя по продолжительной борьбѣ) вопросомъ, въ которомъ раздѣлялись мнѣнія іосифлянъ и заволжскихъ старцевъ, было монастырское землевладѣніе, о чемъ еще будетъ сказано дальше.

Въ заволжскихъ пустыняхъ Артемій могъ еще болѣе развить въ себѣ то стремленіе къ болѣе сознательному пониманію религіи, которое мы видѣли у него во Псковѣ. Проживая въ заволжскихъ скитахъ, а именно въ Порфирьевой пустыни, онъ, по свидѣтельству Курбскаго[1]), сблизился съ блаженнымъ Ѳео-

[1]) Сказ., стр. 117.

лоритомъ и другими старцами, выступившими впослѣдствіи на защиту его. Это сближеніе должно было еще болѣе ознакомить его съ идеями Нила Сорскаго, ибо преданіе о нихъ здѣсь сохранилось строго, и съ осуществленіемъ этихъ идей въ практикѣ иноческой жизни. Мы видимъ подтвержденіе этого въ посланіяхъ: въ одномъ изъ литовскихъ посланій Артемій заявляетъ, что «похвальнѣе общаго особное житіе» [1]), т. е. одобряетъ скитскій уставъ Нила Сорскаго; въ 1551 году онъ высказываетъ себя царю противникомъ монастырскаго землевладѣнія, что опять таки въ духѣ заволжскихъ старцевъ; самый процессъ его, какъ будетъ показано, обнаруживаетъ въ немъ послѣдователя идей Нила Сорскаго.

Должно быть, слава объ умномъ, начитанномъ монахѣ и при томъ человѣкѣ строгой жизни дошла до царя, и послѣдній рѣшился дать ему видный и отвѣтственный постъ игумена Троицкой обители, оставшійся вакантнымъ послѣ Серапіона Курцева, назначеннаго архіепископомъ въ Новгородъ. Еще и ранѣе того, а именно въ 1548 г., Артемій былъ приглашаемъ въ настоятели Корниліева монастыря [2]); неизвѣстно, по какой причинѣ онъ отклонилъ это предложеніе. Упоминая объ этомъ фактѣ въ посланіи къ царю, Артемій одновременно приводитъ на память, что тогда онъ явственно высказалъ свои воззрѣнія на монастырское землевладѣніе: «а говорили есми тогда явственно, коли звали мене въ Корниліевъ» [3]). Вѣроятно, эти воззрѣнія, наряду съ книжностью Артемія, также были причиною вызова его царемъ въ Москву. Въ томъ же посланіи къ царю есть указаніе (ст. 1440) на другое посланіе, писанное авторомъ царю на соборъ; повидимому, царь спрашивалъ Артемія относительно вопроса о монастырскомъ землевладѣніи, который предполагалось поднять на соборѣ, и Артемій высказалъ ему свой взглядъ. Такого мнѣнія держится и изслѣдователь исторіи Стоглава И. Н. Ждановъ [4]). Примыкая къ мнѣнію послѣдняго, И. М. Занковъ указываетъ, что открытіе Стоглаваго собора произошло 23 фев-

---

[1]) Р. Ист. Б., т. IV, ст. 1261.

[2]) Е. Е. Голубинскій, Ист. Р. Ц., т. II. ч. 1, стр. 832; на основаніи словъ самого Артемія (1440,14-15), а также списка игуменовъ Корниліева монастыря (Строевъ, списки іерарховъ и настоятелей, ст. 750).

[3]) Р. Ист. Библ., т. IV, ст. 1440,13-15.

[4]) Сочин., т. I, стр. 189—191.

раля 1551 г., а Артемій нареченъ на игуменство около 17 мая того же года» [1]): назначеніе игуменомъ было, очевидно, наградой Артемію со стороны царя за участіе въ подготовительныхъ къ собору работахъ.

Несмотря на книжность Артемія и содѣйствіе царю въ важномъ вопросѣ, который долженъ былъ обсуждаться на соборѣ, Іоаннъ IV все же былъ остороженъ при назначеніи Артемія: когда послѣдній былъ вызванъ въ Москву «и Государь велѣлъ Артемью побыти въ Чудовѣ», священнику же Сильвестру «велѣлъ къ нему приходити и къ себѣ его велѣлъ призывати и смотрити въ немъ всякого нрава и духовныя пользы: и тогда отъ устъ Артемьевыхъ ученія книжнаго доволно мя показалося (говоритъ Сильвестръ) и добраго нрава и смотрѣнія исполненъ бысть, и тако всѣми людьми видимъ бысть и ближними и далными.... и по братскому прошенью и по Государеву велѣнью игуменъ къ Троицы поставленъ бысть» [2]).

Такимъ образомъ, негласное разслѣдованіе образа мыслей Артемія, произведенное Сильвестромъ по волѣ царя, показало, что онъ вполнѣ достоинъ занять постъ игумена Троицкой обители, и спустя два-три мѣсяца послѣ открытія Стоглаваго Собора, Артемій былъ поставленъ Троицкимъ игуменомъ. Кажется, должно согласиться съ Е. Е. Голубинскимъ, что нѣтъ основанія считать точной датой поставленія Артемія въ игуменство 17 мая 1551 г. [3]): грамоты на его имя, какъ игумена Троицкаго, могли быть подписаны и не въ день поставленія [4]).

Согласно обычаю, старинныя жалованныя грамоты Троицкому монастырю были вновь переписаны на имя новаго игумена. Грамоты такихъ дошло 12; всѣ онѣ помѣчены 17 мая 1551 г. Напечатаны онѣ въ Актахъ Арх. Экспед., т. I, стр. 53, 56, 88, 98, 120, 123, 134, 135, 146, 151, 170, 182. Ими подтверждаются слѣдующія привиллегіи Троицкаго монастыря: «чтобъ въ монастырскія деревни, на пиры и о праздникахъ никому незванымъ не ѣздить» (актъ № 72); «освобожденіе отъ пошлинъ монастырскихъ товаровъ и съѣстныхъ припасовъ, провозимыхъ

---

[1]) Ж. М. Н. Пр., 1887 г., ноябрь, стр. 50.

[2]) А. А. Э., т. I, стр. 246.

[3]) Такъ полагаетъ Заиковъ: Ж. М. Н. Пр. 1887 г., ноябрь, стр. 832.

[4]) Ист. Р. Ц., т. II, ч. I, стр. 833.

водою чрезъ Московское княжество» (№ 77); освобожденіе отъ пошлинъ судна съ повозкомъ Троицкаго монастыря» (№ 117); освобожденіе отъ пошлинъ и повинностей Бѣжецкой отчины Тр. Сергіева монастыря, несудимость живущихъ въ ней крестьянъ намѣстниками и тіунами и судный на нихъ срокъ (№ 131); освобожденіе отъ пошлинъ монастырскихъ товаровъ, отправляемыхъ въ Дмитровское княжество (№ 148); «чтобы князья, бояре, боярскіе дѣти и служилые люди въ селахъ Троицкаго монастыря—Мѣдномъ и Кунгановѣ—не ставились и кормовъ не брали» (№ 151); освобожденіе монастырскихъ селъ и деревень и соляныхъ варницъ въ Переяславскомъ уѣздѣ и дворовъ въ городѣ Переяславлѣ отъ пошлинъ и повинностей, а живущихъ въ нихъ людей отъ суда намѣстниковъ и волостелей» (№ 166); «о невъѣздѣ постороннимъ людямъ въ монастырскія рощи и лѣса» (№ 174); «неподсудимость намѣстникамъ и тіунамъ людей, живущихъ въ монастырскихъ осадныхъ дворахъ Суздалѣ и Костромѣ и освобожденіе ихъ отъ дани и пошлинъ» (№ 179); освобожденіе отъ пошлинъ Стародубскихъ и Киржачскихъ соляныхъ варницъ и неподсудимость живущихъ въ нихъ людей намѣстникамъ и волостелямъ» (№ 200); освобожденіе отъ пошлинъ запасовъ, провозимыхъ въ Сергіевъ монастырь изъ его отчинъ (№ 203).

Вотъ цѣлый рядъ привиллегій, подтвержденныхъ за монастыремъ и укрѣпленныхъ на имя новаго игумена его. Однако новый игуменъ, раздѣляя взгляды заволжскихъ нестяжателей, не выпросилъ у царя ни одной новой льготы или привиллегіи для своего монастыря, несмотря на то, что сразу успѣлъ сдѣлаться однимъ изъ довѣреннѣйшихъ лицъ царя. Объ этой близости Артемія къ царю, кромѣ вышеупомянутыхъ данныхъ, свидѣтельствуютъ еще два посланія его, обращенныя къ Іоанну IV. Въ первомъ изъ нихъ [1]) Артемій старается разъяснить царю значеніе «писаній», какъ источника истинной вѣры. «Разумъ же истинный (говоритъ онъ), иже свѣдительство имѣетъ отъ божественныхъ писаній; аще ли разумъ обрящется съпротивенъ божественному писанію, таковый разумъ лженменитъ есть....» Началъ съ вопроса о томъ, что такое истинный разумъ, и указавъ, какъ на главное его свойство, что онъ долженъ имѣть

[1]) Р. Ист. Библ., т. IV, ст. 1382—1390.

опору въ Св. Писаніи, Артемій переходитъ еще къ вопросу объ истинной вѣрѣ: «понеже мнози вѣроваша, но не якоже рече писаніе, но своимъ волямъ и ересемъ послѣдоваша, никакоже разумѣвше, еже вѣры слово». Такимъ образомъ, истинная вѣра должна имѣть опору въ Свящ. Писаніи и не расходиться съ нимъ. Но такъ какъ «писанія многа суть, но не вся божественна суть», то должно читать ихъ и поучаться, только «извѣстно истинная испытавъ», только послѣ надлежащей критической оцѣнки ихъ достоинствъ. Здѣсь Артемій указываетъ, что есть много людей невѣжественныхъ, которые, не сознавая важности Свящ. Писанія и вообще книжнаго знанія, относятся къ нему отрицательно: «нѣціи глаголати дрьзаютъ сице: не требѣ нынѣ по еvангелію жити....» и и на словеса глаголются отъ нѣкихъ, мнящихся быти учителей: «грѣхъ простымъ чести апостолъ и еvангеліе!....» и паки: «не чти много книгъ, да не во ересь впадеши!». И аще кому прилучится недугъ, отъ него же человѣкъ естественнаго смысла испадетъ, тоже прелщающе глаголютъ: «зашелся еси въ книгахъ!...» неискусно также глаголютъ: «многія тя книги въ неистовство прелагаютъ»! Но эти люди, по словамъ Артемія, не сознаютъ, что «всякая ересь и прелесть бѣсовская и житіе растлѣнно привнійде отъ еже не вѣдати извѣстно разумъ божественныхъ писаній». Именно отъ такого непониманія сущности и духа писаній и зависятъ всякія «ложна списанія и старческія басни и уставы растлѣнныхъ человѣкъ». Поэтому Артемій совѣтуетъ царю заняться чтеніемъ божественныхъ писаній по примѣру Давида, который, «упражняясь въ людскаа строенія» и будучи также царемъ, «поучаася бяше въ законѣ Господни всегда». «Преже бо подобаетъ разумѣти и потомъ дѣйствовати заповѣди Господня», и посему Артемій обращаетъ вниманіе царя на творенія Іоанна Златоуста и Василія Великаго, откуда можно почерпнуть много полезныхъ свѣдѣній и о вѣрѣ и для жизни. Артемій даже отправилъ царю одну полезную книгу (бесѣды І. Златоуста, содержащія толкованія на Евангеліе), но Кирилловскіе старцы позабыли ее отдать царю и оставили у Благовѣщенскаго священника Симеона; Артемій совѣтуетъ царю взять ее у Симеона и прочесть. Въ заключеніе посланія онъ приводитъ выписки изъ Постнической книги Василія Великаго.

Это посланіе, писанное, должно быть, вскорѣ послѣ оставленія Артеміемъ игуменства, достаточно ясно рисуетъ отношенія

его къ царю. Царь совѣтуется съ нимъ, какъ съ человѣкомъ свѣдущимъ по вопросамъ религіи, и Артемій, со всей опытностью заволжскаго старца, старается внушить царю взгляды, выработавшіеся у людей его партіи. Мы видимъ, какъ близко стоитъ къ царю этотъ представитель партіи, противной іосифлянамъ: онъ «совѣтенъ» царю въ различныхъ вопросахъ теоретическаго характера и, какъ это ясно видно, пользуется въ глазахъ царя значительныхъ авторитетомъ. Вмѣстѣ съ тѣмъ здѣсь есть и смутный намекъ на враговъ автора: «вѣмъ бо нѣкіа тупе враждующихъ, иже не точію письмена, но и проста словеса грубости нашея инако сказуютъ въ претыканіе беззлобивымъ» (ст. 1386)

Другое [1]) посланіе еще лучше рисуетъ его отношеніе къ Іоанну IV. Артемій начинаетъ его также разсужденіями общаго характера о христіанской любви, на основаніи которой зиждется истинная христіанская жизнь. «Любовь весь законъ и пророки съдръжитъ». Сущность христіанской жизни можно уразумѣть изъ божественныхъ писаній: «о жительствѣ же правѣмъ всѣмъ божественное писаніе всюду въпіетъ и много наказуетъ, понеже хотящему съхранити заповѣди владычня многа обученія потреба, подвига есть трезвѣніа всегдашняго». Человѣкъ, исполняющій заповѣди Божьи, чувствуетъ присутствіе Бога въ себѣ и стремится исполнить волю Его «паче всего міра сокровищъ, дондеже уврачуется страстная часть души и станетъ въ здравіи прьвомъ естество и достигнетъ ему сердца, въ ней же открывается святымъ, яже око не видѣ и ухо не слыша, и на сердце человѣку не взыйде, яже уготова Богъ любящимъ Его». Для испытанія стойкости людей въ вѣрѣ Богомъ попускаются и соблазны, искушенія въ видѣ ересей. Но это только временныя испытанія, которыхъ не выдерживаютъ люди неправой или не твердой вѣры. Затѣмъ слѣдуетъ отвѣтъ на вопросъ царя: почему многіе, читая Свящ. Писаніе «прелщаютъ»—соблазняются, и иные ведутъ безпорядочную жизнь, а иные впадаютъ въ ереси [2])? Артемій старается доказать, что «не отъ книжнаго писанія прелщаютъ

---

[1]) Р. Ист. Библ., т. IV, ст. 1432 - 1441.

[2]) Зимковъ желаетъ видѣть въ этомъ вопросѣ царя иронію (цитов. статья. стр. 56): врядъ ли это такъ, хотя возможно, что отношеніе царя къ Артемію подъ вліяніемъ доклада Симеона и Сильвестра о томъ, что Артемій «говорилъ недобро», — могло измѣниться въ сторону большей холодности.

себе», что книги Свящ. Писанія вѣщаютъ только истину и потому, если кто нибудь опирается на нихъ въ своихъ неправыхъ разсужденіяхъ или, зная, что онѣ внушаютъ человѣку, не живетъ по христіанскому закону,—тотъ извращаетъ ихъ смыслъ, не понимаетъ, чего требуетъ отъ него долгъ христіанина, и думаетъ отличиться только знаніемъ предписаній закона; между тѣмъ должно стараться «не словомъ убо, но паче дѣломъ божественная навыкнути: не въ словеси бо царствю Божіе, но въ силѣ дѣлнѣй». Какъ образецъ злоиудрія, авторъ приводитъ людей, отвергающихъ почитаніе иконъ, и доказываетъ несостоятельность ихъ мнѣній Однако онъ различаетъ отъ такихъ «злоиудрствующихъ» тѣхъ, кто только по невѣдѣнію впадаетъ въ неправое мнѣніе: «нѣстъ бо уже се еретичество, аще кто отъ невидѣнія о чемъ усумнятся или слово просто речетъ, хотя истину навыкнути, паче же о догматѣхъ и обычаехъ нѣкихъ. Никто же бо съ разумомъ родися когда, но учится всякому словеси надлежитъ нужа». Мысль эта опять таки замѣчательна по своей гуманности, если сравнить ее съ жестокимъ требованіемъ безпощаднаго отношенія къ еретикамъ, которое (требованіе) выставлялъ Іосифъ Волоцкій и его партія. Здѣсь мы имѣемъ лишній разъ подтвержденіе принадлежности Артемія по воззрѣніямъ къ гуманной партіи заволжскихъ старцевъ. Упомянувъ затѣмъ о своихъ недоброжелателяхъ, которые, говорятъ авторъ: «враждуючи на мене, говорятъ не такъ, какъ азъ говорилъ», Артемій вспоминаетъ и о своемъ мнѣніи, высказанномъ царю по вопросу о монастырскомъ землевладѣніи. Онъ указываетъ, что многіе враждебны ему за то, что будто бы онъ говорилъ и писалъ царю, что слѣдуетъ у монастырей села отнимать. Артемій объясняетъ царю, что, пиша ему «на соборъ», т. е. предъ Стоглавымъ соборомъ, онъ высказалъ царю лишь свое мнѣніе по этому вопросу и вовсе не совѣтовалъ царю обращаться къ насильственнымъ мѣрамъ для отчужденія монастырскихъ земель. Мы разсуждали въ частной бесѣдѣ («межи собя»), говоритъ онъ, о томъ, какую жизнь долженъ вести инокъ, и это была моя мысль, основанная на словахъ Василія Великаго и другихъ святыхъ отецъ: должно жить трудомъ рукъ своихъ, а не пожертвованіями, получаемыми отъ мірянъ. Да и царю Артемій «ино глаголалъ», т. е. иносказаніями, притчей. Онъ спросилъ царя: «если ты, царь земной, поручишь кому нибудь имѣніе, разрѣшивъ раздавать его только

го своего (царева) согласія, а получившій раздасть. кому самъ захочетъ, безъ царева приказа, какъ поступишь ты съ нимъ»? Царь отвѣтилъ: «не только упрекать, но и наказать желалъ бы его». «И отъ того имѣлъ еси, яко мощно разумѣти тобѣ, яко достоитъ хранити заповѣди Господня, якоже повелѣ, а не якоже мы хощемъ, умышляемъ человѣческими помыслы. И нынѣ же, якоже познаваю, дай разумъ твой отъ тогдашняя рѣчи, еяже глаголалъ еси».

Это посланіе подтверждаетъ, что царь спрашивалъ передъ Стоглавымъ соборомъ не только іосифлянъ, но и представителей противной партіи—нестяжателей—о томъ, подобаетъ ли монастырямъ владѣть недвижимой собственностью. Вопросъ, собственно говоря, не новый: онъ былъ поднятъ еще на соборѣ 1503 г., но тогда иниціаторамъ его не удалось добиться благопріятнаго рѣшенія: восторжествовали іосифляне. Съ точки зрѣнія Іосифа Волоколамскаго, высоко ставившаго общественное значеніе монастырей, дѣйствительно, слѣдовало ихъ одѣлять земельными угодьями и, вообще, недвижимымъ достояніемъ: для достиженія просвѣтительныхъ и благотворительныхъ цѣлей монастырямъ нужны были матеріальныя средства. Когда Іосифъ однажды, въ голодный годъ, прокормилъ въ своемъ монастырѣ множество окрестныхъ жителей, онъ далъ тѣмъ лишнее доказательство того, что матеріальныя средства могутъ только облегчить монашеству выполненіе его собственной задачи. Монашество, по его мнѣнію, есть своего рода государственное учрежденіе, имѣющее не только свои права, но и свои обязанности предъ государствомъ. Значительно разнится взглядъ Нила Сорскаго. Его отправной пунктъ иной: онъ признаетъ монашество, какъ школу развитія религіозной мысли и чувства («умное дѣланіе») для инока. Уходя въ монастырь, человѣкъ долженъ заняться исключительно своимъ духовнымъ самосовершенствованіемъ, долженъ отречься отъ всѣхъ жизненныхъ интересовъ и тревогъ. Поэтому и монашество имѣетъ цѣлью приносить пользу индивиду, а не обществу. Трудъ и религіозное самовоспитаніе—вотъ пути его. Монахъ долженъ жить личнымъ трудомъ, а не подачками христолюбцевъ, потому что подачки эти даже не нужны монаху, составляютъ излишнюю роскошь: онъ долженъ самъ добывать себѣ средства къ пропитанію.

И та и другая сторона старалась доказать правоту своихъ

взглядовъ. Велась оживленная полемика. Но іосифлянъ было больше, на долю ихъ выпадали высшія мѣста въ церковной іерархіи и потому они одерживали верхъ надъ противниками: и соборъ 1503 г. и Стоглавый соборъ 1551 г. не сдѣлали рѣшительныхъ постановленій въ духѣ нестяжателей. Несмотря на явное сочувствіе послѣднимъ со стороны самого царя, Стоглавый соборъ ограничился лишь изданіемъ незначительныхъ мелкихъ постановленій, а такое отношеніе соборовъ скорѣе укрѣпляло обычай монастырскаго землевладѣнія, чѣмъ шло въ разрѣзъ съ нимъ. Только лишь соборъ 1580 г. сдѣлалъ болѣе рѣшительный шагъ въ духѣ доктрины нестяжателей, постановивъ утвердить за монастырями вотчины, какія который имѣлъ, и не давать имъ новыхъ, сдѣлавъ исключеніе лишь для убогихъ монастырей. Между тѣмъ нельзя не замѣтить, что цари относились къ этому вопросу далеко не индифферентно. На соборѣ 1503 года онъ былъ затронутъ Ниломъ Сорскимъ и Паисіемъ Ярославовымъ, но всѣ знали, что царь сочувствуетъ нестяжателямъ, какъ изъ личныхъ такъ и изъ государственныхъ видовъ [1]), и должны были считаться съ этимъ; тѣмъ не менѣе, рѣшеніе собора не было благопріятно проэкту Нила и Паисія. «Примѣръ Іоанна III доказалъ, что поднимать этотъ вопросъ значило только доставлять церкви случай торжества надъ мірской властью» [2]). При Василіи Іоанновичѣ, правда, монастыря въ первый разъ подчинены были правильному государственному контролю, который въ концѣ концовъ велъ ихъ къ полной экономической зависимости ихъ отъ государства [3]). Тѣмъ не менѣе при Іоаннѣ IV перевѣсъ въ 1551 году былъ опять-таки на сторонѣ духовенства, несмотря на все желаніе этого государя дать иное рѣшеніе этому важному вопросу, на что между прочимъ указываетъ и его совѣщаніе съ Артеміемъ.

Вообще вопросъ объ имущественныхъ правахъ монастырей былъ очень щекотливымъ вопросомъ, затрогивавшимъ весьма серьезные интересы монашества. Іосифляне старались дать ему обоснованіе, подбирая для этого цѣлый рядъ самыхъ разнообразныхъ доводовъ. Основной ихъ точкой все-таки служила об-

---

[1]) Голубинскій, т. II, ч. I, стр. 629—632.

[2]) А. С. Павловъ: «Ист. очеркъ секуляризаціи», стр. 84.

[3]) А. С. Павловъ: тамъ же, стр. 101.

щественная роль монастырей, между тѣмъ какъ заволжскіе старцы не видѣли даже нужды въ большихъ общежительныхъ монастыряхъ и считали «особное» или скитское житіе наиболѣе цѣлесообразнымъ и наиболѣе удобнымъ для выполненія монашескихъ обѣтовъ. Это основное различіе названныхъ партій, помимо полемики въ литературѣ (Максимъ Грекъ, Даніилъ, Вассіанъ, Бесѣда Сергія и Германа и др.), сказалось и въ жизни, въ общественной дѣятельности, гдѣ іосифляне всякими путями старались устранить противниковъ отъ виднаго и вліятельнаго положенія, если послѣдніе получали его. Осужденіе Максима Грека и долголѣтнее пребываніе его въ монастырскомъ заточеніи показываетъ, что іосифляне мало стѣснялись въ выборѣ средствъ для устраненія своихъ противниковъ отъ общественной дѣятельности. Разборъ процесса Артемія приведетъ насъ скоро къ такому же заключенію: онъ, по своему вліянію на царя былъ опаснымъ человѣкомъ, его надо было устранить и обезвредить и это было съ успѣхомъ достигнуто.

Принимая игуменство, Артемій добился у царя согласія на освобожденіе Максима Грека и переводъ его въ Троицкую обитель. Совершенно справедливо замѣчаніе проф. Павлова [1]), что Артемій, должно быть, искалъ въ лицѣ Максима нравственной поддержки: «Артемій, конечно, зналъ напередъ, что ждетъ его «въ великомъ царскомъ богомольѣ», гдѣ, по замѣчанію самого собора, невозможно было строгое соблюденіе правилъ общежитія: «занеже то мѣсто чудотворное и гости безпрестанно день и ночь», и не прежде поѣхалъ въ свое игуменство, какъ получилъ дозволеніе «покоить» у себя въ монастырѣ знаменитаго тверского заточника Максима Грека; но несмотря на нравственную поддержку Максима, игуменъ-пустынникъ скоро почувствовалъ себя не на мѣстѣ».

Кромѣ того, извѣстно еще [2]), что Артемій во время своего игуменства упросилъ царя назначить блаженнаго Өеодорита архимандритомъ Евфиміева монастыря, близь Суздаля. Другихъ извѣстій о дѣятельности Артемія во время его пребыванія игуменомъ у Троицы не дошло. Да и побылъ то онъ на игуменствѣ

[1]) Тамъ же, стр. 126.
[2]) Курбскій. стр. 116.

недолго и черезъ полгода, покинувъ Сергіевъ монастырь, онъ удаляется въ заволжскіе скиты, именно въ Порфиріеву пустынь [1]).

Причины оставленія Артеміемъ игуменства неизвѣстны. О нихъ можно составить сужденіе по показаніямъ и его самого и другихъ лицъ. Благовѣщенскій священникъ Сильвестръ, въ своей челобитной митрополиту Макарію высказывается очень туманно и неопредѣленно: «не по мнозѣ времени Артемей игуменство оставилъ за свою совѣсть и отъиде въ пустынь» [2]).

Въ челобитной Симеона, другого Благовѣщенскаго священника, сказано, что какіе то неизвѣстные старцы хвалили Артемія и говорили, что царь противъ воли его («сильно») «на игуменство взялъ», тогда какъ Артемій уклонялся отъ этого, «и въ попы его сильно поставилъ, а онъ де не хотѣлъ славы міра сего, да и побылъ до на игуменьствѣ и онъ де видитъ, что душѣ его не въ пользу игуменьство, и того ради игуменьство оставивъ, хочетъ себѣ внимати, чтобъ отъ Бога не погинути душой и Христовы заповѣди совершити и евангелскія и апостолскія и отъ своею руку питатись, пищею и одеждою доволитися» [3]).

Далѣе, Курбскій сообщаетъ, что Артемій «отошелъ въ пустыню и царя не послушалъ отъ того великаго монастыря многаго ради мятежу и любостяжательныхъ издавна законопреступныхъ мниховъ» [4]).

Наконецъ, есть основаніе думать, что причиною ухода Артемія изъ монастыря были интриги его противниковъ, тогда, можетъ быть, еще не вполнѣ для него ясныя. Когда впослѣдствіи Артемій былъ снова вызванъ въ Москву судьей по дѣлу Башкина и снова бѣжалъ изъ Москвы, онъ, вновь приведенный на соборъ, на вопросъ о причинѣ бѣгства, сказалъ, что ушелъ «отъ навѣтующихъ и хотѣлъ ся уклоняти и безмолствовати, чтобъ которая на него молва не была; а слухъ, сказалъ Артемій, учалъ до него доходити, что будтось онъ не истиньствуетъ хрестьянского закону» [5]). Соборъ осудилъ его за то, что онъ

---

[1]) А. А. Э., т I, стр. 251.

[2]) Тамъ же, стр. 247.

[3]) Тамъ же, стр. 249.

[4]) Сказанія, стр. 117.

[5]) А. А. Э., т. I, стр. 251.

не билъ челомъ царю и митрополиту на навѣтующихъ, а бѣжалъ отъ нихъ, не снявъ съ себя подозрѣнія. Весьма вѣроятно, что эти навѣтующіе и прежде старались повредить Артемію, ибо такъ даютъ поводъ думать указанія въ его посланіяхъ къ царю; поэтому можно съ полнымъ правомъ считать эти навѣты также въ числѣ причинъ, повлекшихъ удаленіе Артемія изъ Троицкаго монастыря. На вопросъ келейника своего Леонтія: «которымъ обычаемъ изъ Москвы пришелъ еси?» Артемій отвѣтилъ: «пришелъ деи есми того для мене хлопотовъ ино лутьчи».

Итакъ, можно намѣтить три причины оставленія Артеміемъ игуменства:

1) Забота о спасеніи души, каковую заботу нѣсколько затруднительно было выполнять въ такомъ большомъ и многолюдномъ монастырѣ, каковъ Троицкій, гдѣ игумена постоянно должны были отвлекать служебныя обязанности;

2) «любостяжательные мнихи», какъ характеризуетъ ихъ Курбскій, а проще говоря, различіе направленій и взглядовъ на монастырскія стяжанія между игуменомъ и братіей;

3) какія-то интриги навѣтующихъ, бросавшихъ тѣнь подозрѣнія на православіе Артемія.

Какая же изъ этихъ причинъ была самой сильной и вѣской и какой должно отдать предпочтеніе при объясненіи оставленія Артеміемъ игуменства?

Относительно первой—заботы о душѣ—можно, кажется, съ достаточной степенью достовѣрности полагать, что Артемій выставлялъ ее тѣмъ изъ окружавшихъ, кому не хотѣлъ повѣдать истинную причину ухода: такъ онъ отвѣчалъ келейнику, такъ говорилъ и неизвѣстнымъ старцамъ. Передъ этими лицами нельзя было много распространяться объ интригахъ противной партіи, тѣмъ болѣе, что во главѣ послѣдней стояли едва ли не всѣ высшіе іерархи. И вотъ старецъ, отличавшійся, какъ было всѣмъ извѣстно, любовью къ «особному житію», выставляетъ мотивомъ своего ухода именно то, что «игуменство не къ пользѣ для души его». Но все же трудно допустить, что забота о душѣ была главной причиной ухода, тѣмъ болѣе, что, принимая игуменство, онъ уже долженъ былъ напередъ знать, что предстоитъ ему въ «великомъ царскомъ богомольи».

Вторая причина-то, что «у Артемія былъ иной взглядъ на монашество, чѣмъ какой былъ у монаховъ Троицкаго монасты-

ря»,—принимается свящ. Садковскимъ [1]), но едва ли съ этимъ можно согласиться. Вѣдь этотъ «иной взглядъ на монашество», въ сущности, по объясненію Курбскаго, на которое опирается о. Садковскій, сводится къ различію взглядовъ на стяжанія: игуменъ былъ нестяжателемъ, а братія «любостяжательные мнихи». Но вѣдь если Артемій и былъ вообще противникомъ церковныхъ и монастырскихъ стяжаній, то это была лишь его принципіальная мысль, которую онъ открыто въ дѣло не приводилъ. Припомнимъ, что царю онъ о ней повѣдалъ секретно и говорилъ, что ни самъ не говорилъ объ этомъ членамъ собора, ни царю не совѣтуетъ дѣлать это, а тѣмъ болѣе принимать какія-либо насильственныя и рѣшительныя мѣры вопреки волѣ собора. Неужели этотъ осторожный монахъ рискнулъ бы открыто разногласиться съ братіей по этому поводу? Къ тому же, быть противникомъ въ принципѣ не всегда значитъ проводить этотъ принципъ и на дѣлѣ, особенно когда принципъ поддерживается лишь меньшинствомъ. Тотъ взглядъ, къ которому принципіально примыкалъ Артемій по вопросу о монастырскихъ имуществахъ, былъ оффиціально отвергнутъ соборомъ 1551 года и едва ли новый игуменъ думалъ непосредственно «противу рожна партии», ибо, повторяю, онъ былъ для этого слишкомъ остороженъ.

Больше доводовъ представляетъ за себя третье предположеніе—интриги «навѣтующихъ». Не трудно сказать, кто были эти навѣтующіе: тѣ же іосифляне, которые не желали видѣть столь приближеннымъ къ царю лицомъ человѣка противной партіи. Артемій чувствовалъ, что ему придется бороться съ интригами іосифлянъ; поэтому онъ и игуменство принималъ неохотно, и царь его «сильно» поставилъ въ игумены, какъ говорили старцы священнику Симеону [2]). На соборѣ обнаружилось, будто, когда при посвященіи Артемія духовникъ спрашивалъ его о грѣхахъ, Артемій началъ-было говорить о своихъ блудныхъ грѣхахъ, но духовникъ велѣлъ ему умолчать. Справедливо, кажется, видитъ Н. Лебедевъ [3]) въ этомъ поступкѣ Артемія желаніе послѣдняго путемъ оговора себя въ такомъ проступкѣ избавиться

---

[1]) «Артемій, игуменъ Троицкій», стр. 40.

[2]) А. А. Э. т. I, стр. 249.

[3]) «Макарій, м. всероссійскій», Чт. Общ. Люб. Дух. Просв., 1880 г., кн. IX, стр. 293.

отъ священства. Духовникъ же, зная волю царя, могъ отказаться выслушать подобное признаніе Артемія, которое могло бы лишить его священнаго сана. Воля государя совершилась, и Артемій былъ поставленъ игуменомъ. Сейчасъ-же начинаются козни «навѣтующихъ». Артемій жалуется въ посланіяхъ царю на нихъ. Поблагодаривъ царя въ одномъ изъ посланій за заступничество [1]), Артемій затѣмъ жалуется, что нѣкоторые «враждующіе» стараются перетолковать въ дурную сторону «не точію писмена, но и проста словеса его»[2]). «Господь да исправитъ ихъ», прибавляетъ онъ далѣе: «сему бо и Господь нашъ научилъ насъ: не иметати себе въ напасти. И самъ множицею, образъ намъ дая, отхожаше отъ навѣтующихъ»[3]). Итакъ, тактика Артемія— уступать силѣ противниковъ и уходить отъ «навѣтующихъ»—находитъ у него здѣсь оправданіе и въ примѣрѣ І. Христа. Далѣе, въ этомъ же посланіи онъ говоритъ, что враги обращались къ нему съ вопросомъ: «почто ученици твои не ходятъ по преданію старческу»[4])? Ясно, что здѣсь имѣлось въ виду нѣкоторое различіе уставовъ монастырской жизни, которое могло броситься въ глаза московскому духовенству у монаховъ, прибывшихъ вмѣстѣ съ Артеміемъ.

Въ другомъ посланіи Артемій высказывается еще опредѣленнѣе: онъ проситъ царя произвести дознаніе о ложныхъ клеветахъ, возводимыхъ на него. Если онъ въ чемъ-либо погрѣшилъ, пусть укажутъ ему, разобравъ и доказавъ, въ чемъ именно и почему его образъ мыслей не сходится съ мнѣніями святыхъ отецъ: онъ радъ будетъ покаяться и просить прощенія. Онъ чувствуетъ, конечно, что грѣшенъ, но желаетъ избавиться по крайней мѣрѣ отъ ложныхъ клеветъ и нападокъ [5]). Далѣе онъ указываетъ, что нѣкоторые хотятъ ложно перетолковать его

[1]) «Твое теплое заступленіе похваляемъ, нерадующеже́ся о нападеніи врагъ» (Р. Ист. Б., т. IV, стр. 1382).

[2]) Р. Ист. Б., т. IV, стр. 1386.

[3]) Тамъ же.

[4]) Тамъ же.

[5]) «Такоже и азъ, грѣшникъ, вѣмъ себе достойна всякого томленія, занеже съгрѣшихъ Господеви. Но тебѣ, православному царю, нѣсть достойно предати невѣрныхъ ради клеветъ ложно съставленыхъ... Намъ лучшее подобаетъ внимати слышавшимъ Господа рекша: враждуючи на мене говорятъ не такъ, какъ азъ говорилъ» (стр. 1438—1439).

слова о церковныхъ имуществахъ и то посланіе, которое онъ писалъ царю «на соборъ».

Итакъ, уже, по словамъ самого Артемія, враги его старались тайно («тай») очернить его въ глазахъ царя и возвести на него различныя обвиненія; онъ проситъ произвести дознаніе, чувствуя, что интриги ведутся людьми искусными, которые тщательно стараются повредить несогласному съ ними во мнѣніяхъ совѣтнику царя.

Помимо этихъ свидѣтельствъ самого Артемія, есть еще данныя о томъ, какъ производилось его врагами развѣдываніе о немъ и какими путями собирались улики противъ Артемія. У Артемія былъ ученикъ Порфирій, который иногда приходилъ къ Благовѣщенскому священнику Симеону «за страннолюбіе» и хвалилъ своего учителя; «и я ему вѣры не ялъ», говоритъ Симеонъ: «что онъ и самъ отъ писанія говорилъ недобро; еще есми и злословилъ Артеміа: слышалъ во Псковѣ про него, какъ онъ былъ, что онъ говорилъ недобро» [1]). Симеонъ сообщилъ объ этомъ Благовѣщенскому же священнику Сильвестру; послѣдній, пригласивъ Порфирія, нѣсколько разъ бесѣдовалъ съ нимъ и «вся отъ него слышалъ такова же, еже Семіонъ повѣда» [2]). Обо всемъ этомъ они увѣдомили царя. «Тогда же и Царь Государь Богомъ дарованнымъ своимъ разумомъ и богоразсуднымъ смысломъ, вся Перфирьева ученія слабостная и во учителя его Артемьи нача примѣчати и по нарѣчью» [3]). Это произошло еще въ бытность Артемія игуменомъ, ибо, какъ продолжаетъ далѣе Сильвестръ: «не по мнозѣ времени Артемій игуменство оставилъ ...».

По всей вѣроятности, Артемій узналъ объ этомъ, можно полагать, даже отъ самого царя, ибо ему онъ даетъ объясненія по поводу упрека враговъ въ томъ, что ученики его «не ходятъ по преданію старческу» [4]).

Онъ могъ дѣйствительно видѣть въ этомъ только ковы своихъ враговъ, которыхъ онъ зналъ хорошо: «якоже обычай есть имъ, ложныя клеветы съставляти и писати неправды и, яже-

---

[1]) А. А. Э., т I, стр 249.

[2]) Тамъ же, стр. 247.

[3]) Тамъ же.

[4]) Р. Ист. Б., т. IV, стр. 1387.

свѣдителей накупающе, и мзду суетныя ихъ власти студную обѣщавающъ»[1]). Имѣть дѣло съ такими противниками, которые не разборчивы въ выборѣ средствъ, знать, что эти противники хотятъ во что бы то ни стало удалить отъ царя ненавистнаго имъ старца, что они даже слѣдятъ за каждымъ его словомъ, и не почувствовать при этомъ нѣкотораго рода безпокойство—дѣло не легкое. Артемій, прибѣгнувъ къ защитѣ царя, тѣмъ не менѣе не считаетъ себя вполнѣ въ безопасности и чувствуетъ, что каждое мало мальски неосторожное слово будетъ впослѣдствіи поставлено ему въ вину. Онъ покидаетъ поэтому Москву и уходитъ въ пустынь, гдѣ надѣется быть въ большей безопасности, чѣмъ въ Москвѣ. Царь остался недоволенъ его уходомъ «и ненависть на него имѣлъ, иже не послушалъ его и не хотѣлъ быти на игуменствѣ въ монастырѣ Сергіевѣ»[2]). Тѣмъ не менѣе можно полагать, что недовольство царя вызвано было только фактомъ ухода Артемія изъ монастыря, а расположеніе его къ Артемію, несмотря на оставленіе игуменства и на навѣты враговъ, должно быть показавшіеся царю неважными или же разсѣянные объясненіями Артемія,—не измѣнилось и, если вѣрить Курбскому [3]), враги Артемія боялись, какъ бы старецъ опять не вошелъ въ милость царя и опять не былъ бы къ нему приближенъ. Такимъ образомъ, есть основаніе думать, что царь попрежнему относился довольно благосклонно къ прежнему совѣтнику, который принужденъ былъ, въ силу указанныхъ условій, удалиться изъ Сергіева монастыря.

Итакъ, изъ изложенныхъ трехъ взглядовъ наиболѣе вѣрнымъ представляется третій: Артемій ушелъ изъ Троицкаго монастыря, такъ какъ замѣтилъ, что за нимъ слѣдятъ и что противники стараются всячески собрать улики противъ него. Свящ. Садковскій указываетъ [4]), что оставленіемъ игуменства Артемій только доставилъ больше пищи для подозрѣній: мысль не новая, такъ какъ и преосв. Макарій высказалъ то же самое по поводу, впрочемъ, вторичнаго удаленія Артемія [5]). На это можно воз-

[1]) Тамъ же, стр. 1397.
[2]) Курбскій, стр. 118.
[3]) Тамъ же, стр. 119.
[4]) Цитов. сочин., стр. 41.
[5]) Ист. Р. Ц., т. IV, ст. 261.

разить, что, оставаясь на игуменствѣ, Артемій рисковалъ ежеминутно видѣть свои мысли и рѣчи ложно перетолкованными и чувствовать себя въ сѣтя интригъ и выслѣживаній, организованныхъ его противниками. А что такая организованная система выслѣживанія существовала, въ этомъ едва ли можно сомнѣваться: изъ шести обвинителей Артемія одинъ былъ прежде его ученикомъ, а трое другихъ (Іона, Адріанъ Ангеловъ и Игнатій Курачевъ) принадлежали къ штату Троицкаго монастыря и, очевидно, содѣйствуя главарямъ своей партіи (іосифлянъ), собрали улики, наблюдая за Артеміемъ во время игуменства. Такимъ образомъ, мысль Костомарова о томъ, что за Артеміемъ слѣдили, можетъ получить теперь и фактическое обоснованіе, на отсутствіе котораго справедливо указываетъ въ своей работѣ свящ. Садковскій [1]).

Артемій, повидимому, не оставилъ игуменства безъ предлога; вспомнимъ, что, по словамъ старцевъ, онъ видѣлъ, что игуменство не къ пользѣ для души его. Этотъ мотивъ онъ, должно быть, выставилъ и братіи, покидая ее; этотъ же мотивъ казался и болѣе вѣроятнымъ: что же удивительнаго, если старецъ-пустынножитель, привыкшій къ подвижнической жизни, не чувствовалъ себя способнымъ къ духовно-административной дѣятельности игумена и уходилъ въ одиночество исполнять монашескіе обѣты? Предлогъ былъ благовидный и никто, кромѣ іосифлянъ, усумниться не могъ; но іосифляне уже успѣли путемъ ряда интригъ добыть улики противъ старца, не стѣсняясь показаніями и подозрительныхъ свидѣтелей (какъ увидимъ дальше), лишь бы только погубить его. Удаленіемъ своимъ Артемій, очевидно, надѣялся устраниться отъ общественной дѣятельности и борьбы партій, въ которой ему одному тяжело было тягаться противъ многихъ. Надъ его головой надвигались мрачныя тучи; онъ думалъ спастись, укрывшись въ безопасное, повидимому, мѣсто, но гроза все же разразилась, и онъ не уцѣлѣлъ.

Въ 1553 году въ Москвѣ «прозябе ересь и явися шатания въ людехъ неподобныхъ словесъ о Божествѣ» [2]), или, говоря проще, явилась ересь Башкина. Созванъ былъ соборъ для суда надъ

[1]) Цитов. сочин., стр. 41.
[2]) Ник. Лѣт., стр. 232 (по изд. Арх. Комм.).

Башкинымъ. На соборѣ предсѣдательствовалъ митрополитъ Макарій; членами были: Никандръ, архіепископъ Ростовскій и Ярославскій, и епископы: Аѳанасій Суздальскій и Порусскій, Кассіанъ Рязанскій и Муромскій, Акакій Тверской и Кашинскій, Ѳеодосій Коломенскій и Каширскій и Савва Сарскій и Подонскій, игумены, архимандриты и другія духовныя лица. Кромѣ того, присутствовали царь и бояре.

Былъ приглашенъ изъ пустыни и Артемій, чтобы «говорить книгами» съ Башкинымъ. Если сопоставить это приглашеніе съ послѣдовавшимъ доносомъ Башкина на Артемія, сдѣланнымъ Башкинымъ во время предварительнаго слѣдствія, можетъ быть, даже по внушенію со стороны (іосифлянъ), то въ вызовѣ Артемія нельзя не видѣть злого умысла со стороны іосифлянъ: имѣлось, очевидно, въ виду заставить Артемія говорить противъ, если не его единомышленника, какъ могло казаться врагамъ Артемія на основаніи ихъ тайныхъ розысковъ, то человѣка, тоже отличавшагося не столь узкимъ пониманіемъ религіи, какъ большинство современниковъ. Если бы Артемій согласился, іосифлянамъ удалось бы выжать изъ каждаго его слова поводъ къ обвиненію и самого Артемія въ неправославіи. Но старецъ отказался: «ино то деи не мое дѣло», говорилъ онъ потомъ ученику своему Леонтію. Почуявъ злой умыселъ іосифлянъ и узнавъ, «будтося отъ Матѳея (Башкина) нѣкоторые слова есть же» и на него, онъ удалился изъ Москвы, изъ Андроникова монастыря, гдѣ жилъ, въ Порфирьеву пустынь. Впослѣдствіи онъ и на соборѣ сказалъ, что ушелъ «отъ навѣтующихъ», такъ какъ къ нему доходили слухи, будто на него возводится нѣкоторыми обвиненіе въ томъ, что онъ «не истинствуетъ христіанского закону». Удаленіе Артемія на сей разъ представляется трудно объяснимымъ. Если оставленіе имъ игуменства можно объяснить желаніемъ избавиться отъ выслѣживаній и не дать своимъ врагамъ уликъ противъ себя, то до нѣкоторой степени подобное же желаніе можно замѣтить и здѣсь у него: до него дошли слухи, и онъ поспѣшилъ бѣжать, чтобы не дать имъ повода распространиться. Но дѣло въ томъ, что большая была разница между его тогдашнимъ положеніемъ и теперешнимъ: тогда слухи эти были смутны, недоброжелатели его не столь очевидны, выслѣживаніе неосторожныхъ словъ имъ во время замѣчено и потому, когда онъ оставилъ Сергіевъ монастырь,

враги его еще не были достаточно сильны противъ него; дѣло шло келейно, тайно; обвинительный матеріалъ былъ уже собранъ, но пока дѣло не переходило еще оффиціальную почву: нуженъ былъ толчокъ. Такимъ толчкомъ и явилось показаніе Башкина. Когда Башкина пытали и оный «еретикъ и отступникъ богопустнымъ гнѣвомъ обличенъ бысть, бѣсу преданъ и, языкъ извѣся, непотребная и неустройная глаголаше на многи часы и потомъ въ разумъ пріиде»[1]), т. е. когда Башкинъ едва не потерялъ разсудка подъ пыткой или, премудрымъ «испытаніемъ», какъ называетъ ее соборный актъ,—онъ, на вопросъ о единомышленникахъ, назвалъ Артемія, можетъ быть, подъ подсказу своихъ «вразумителей»—волоколамскихъ старцевъ[2]). Онъ повѣдалъ Артемьевы «многія и богохулныя вины о иконномъ поклоненіи и о причастіи тѣла Христова и чего деи въ Евангельѣ и во Апостолѣ не писа, и того деи держати ненужно и преданіи святыхъ отецъ»[3]). Теперь, послѣ заявленія Башкина, когда дѣло изъ тайнаго сдѣлалась явнымъ и переносилось на оффиціальную почву,—іосифляне могли уже погубить Артемія на законномъ основаніи и немедленно приступаютъ къ этому[4]). Теперь бѣгство Артемія только увеличило подозрѣнія противъ него. Артемія привозятъ изъ пустыни уже не въ качествѣ судьи или возражателя, какъ въ первый разъ, а въ качествѣ обвиняемаго, въ оковахъ[5]) и начинается судъ надъ нимъ, закончившійся его осужденіемъ.

Хотя ходъ процесса неоднократно уже излагался, я все же изложу его здѣсь, чтобы имѣть возможность лучше выяснить мотивы и обстоятельства осужденія и самую личность Артемія.

Прежде всего, конечно, Артемій былъ спрошенъ по поводу оговора его Башкинымъ. Башкинъ на соборѣ, «ставъ съ нимъ съ очей на очи», уличалъ его во всемъ томъ, въ чемъ оговорилъ

---

[1]) А. А. Э., т. I, стр. 250.

[2]) Срав. Голубинскій, т. II, стр. 836: «послѣ того какъ (Башкинъ) пришелъ или приведенъ былъ въ раскаяніе, онъ и могъ быть наученъ монахами волоколамскими, которые были защитниками вотчинновладѣнія монастырей, чтобы оклеветать Артемія».

[3]) А. А. Э., т. I, стр. 251.

[4]) Ср. Заиковъ, Ж. М. Н. Пр., ч. 254, стр. 55

[5]) Курбскій, стр. 117.

Однако Артемій «въ тѣхъ богохульныхъ винахъ неповинна себя сказывалъ»[1]), и, должно быть, ему не стоило большого труда оправдаться, такъ какъ соборъ не ставилъ ему въ вину мнѣній, приписанныхъ ему Башкинымъ и имъ отвергнутыхъ. Въ грамотѣ замѣчено только: «а что противъ того Артемей говорилъ и о томъ писано въ подлинномъ списку». Собственно говоря, привлеченіе къ суду Артемія на этомъ могло быть закончено, такъ какъ его вызвали только вслѣдствіе оговора его Башкинымъ. Однако іосифляне воспользовались этимъ случаемъ, чтобы дать ходъ всѣмъ собраннымъ ими обвиненіямъ. Одинъ за другимъ являются послѣдовательно шесть лицъ съ обвиненіями противъ Артемія.

Первымъ обвинителемъ въ грамотѣ упомянутъ старецъ Леонтій, келейникъ и ученикъ Артемія. Онъ былъ вызванъ обвинителями, очевидно, въ томъ разсчетѣ, что такой близкій и довѣренный человѣкъ можетъ сообщить много данныхъ. Однако это предположеніе не оправдалось. Леонтій показалъ только, что Артемій, будучи приведенъ въ Андрониковъ монастырь, чтобы «говорить книгами» съ Башкинымъ, «собою скучалъ» и жаловался, что понапрасну его вызвали, что это не его дѣло, что ходитъ слухъ, будто Матвей Башкинъ и его оговорилъ. Затѣмъ, по словамъ Леонтія, Артемій «безвѣстно съ Москвы сбѣжалъ», Леонтій изъ Москвы ходилъ въ Порфирьеву пустынь и тамъ встрѣтилъ въ Кирилловѣ монастырѣ Артемія, котораго спросилъ: «которымъ обычаемъ съ Москвы пришелъ еси?», на что старецъ отвѣтилъ: «пришелъ деи есми того для мене хлопотовъ нию лутьчи». Между тѣмъ на соборѣ старецъ Артемій отвѣтилъ, что бѣжалъ отъ «навѣтующихъ», которыхъ назвать поименно не могъ; соборъ ему поставилъ въ вину, что онъ не назвалъ «навѣтующихъ» и не свелъ съ себя клеветы: «Царю и намъ не билъ челомъ и того слова съ себя не свелъ, да самъ же съ Москвы бѣжалъ безвѣстно»[2]). Дѣйствительно, необдуманность поступка Артемія и неумѣстное бѣгство его въ виду обвиненія оффиціально на него возведеннаго, могли внушить мысль, что онъ чувствуетъ себя несовсѣмъ правымъ. Назвать по имени

[1]) А. А. Э., т. 1, стр. 251.
[2]) Тамъ же.

«навѣтующихъ» онъ врядъ ли могъ; если до него доходили тайные слухи о нихъ, ему назвать было некого, ибо пришлось бы доказывать фактически существованіе навѣтовъ со стороны тѣхъ лицъ, кого онъ назвалъ бы, что было бы трудно. Съ другой стороны, если онъ ясно сознавалъ ковы противной партіи, ему пришлось бы назвать ее, назвать едва ли не самихъ судей и бросить имъ упрекъ въ глаза, а на это у него не хватило бы смѣлости. Поэтому, вѣроятно, онъ и не могъ дать отвѣтъ собору. Впрочемъ, какъ справедливо замѣчаетъ свящ. Садковскій [1]), это показаніе не имѣетъ отношенія къ обвиненію Артемія въ неправославіи, и потому соборъ не обвиняетъ его въ этомъ, хотя и ставитъ на видъ его тайное бѣгство.

Еще одинъ вопросъ: что за человѣкъ Леонтій? Едва ли погрѣшимъ, если скажемъ, что онъ орудіе враговъ Артемія. Въ самомъ дѣлѣ: въ первый разъ Артемій ему сказалъ откровенно, будто ходитъ слухъ объ оговорахъ со стороны Башкина. Должно быть, замѣтивъ потомъ, что Леонтій несовсѣмъ надеженъ, Артемій становится осторожнѣе, и когда Леонтій, какъ бы преслѣдуя его, является также и въ пустынь, онъ отдѣлывается отъ него уже простой фразой: «того для мене хлопотовъ ино лутьчи». Такимъ образомъ, онъ соблюдаетъ осторожность и въ разговорѣ съ келейникомъ, который, повидимому, подъ сильнымъ давленіемъ со стороны противной партіи, взялъ на себя роль шпіона. Однако, если дѣло обстояло такъ, Артемій сумѣлъ держать порывы откровенности, и келейнику немного осталось донести суду. Впрочемъ, я долженъ оговориться, что это предположеніе—лишь догадка, основанная на томъ, что 1) Леонтій неизвѣстно съ какой цѣлью ходилъ вслѣдъ за Артеміемъ въ пустынь и 2) второй отвѣтъ Артемія крайне остороженъ. Настаивать на этой догадкѣ нѣтъ другихъ основаній и, можетъ быть, Леонтій былъ вызванъ только какъ близкое къ Артемію лицо.

Вслѣдъ за тѣмъ писалъ на Артемія и говорилъ съ очей на очи бывшій Ѳерапонтовскій игуменъ Нектарій [2]). Его обвиненія слѣдующія [3]):

---

[1]) Цитов. сочин., стр. 66.

[2]) Нектарій Ѳерапонтовскій игуменъ въ 1540 г. (Строевъ, Списки іерарховъ, стр. 82).

[3]) А. А. Э., т. I, стр. 251—252.

1) Артемій говорилъ ему о Св. Троицѣ: «но Іосифовѣ дои книгѣ Волоцкаго негораздо писано, что Богъ послалъ въ Содомъ дву ангеловъ, сирѣчь Сына и Святаго Духа».

2) Артемій не проклинаетъ Новгородскихъ еретиковъ и Латынъ хвалитъ.

3) Артемій не хранитъ поста: «во всю Четыредесятницу рыбу ѣлъ, да и на Воздвиженьевъ день у царя и великаго князя за столомъ рыбу ѣлъ же».

4) Артемій ѣздилъ изъ Псковскаго Печерскаго монастыря въ Новый городокъ нѣмецкій и тамъ вѣру нѣмецкую хвалилъ.

5) Кромѣ того, Нектарій писалъ и говорилъ «съ очей на очи на того же Артемья многія богохульныя и иныя еретическія вины».

Отвѣтъ Артемія на первыя два обвиненія неизвѣстенъ, и можно согласиться съ о. Садковскимъ [1]), что Нектарій, вообще, недостовѣрный свидѣтель, должно быть «или просто оклеветалъ Артемія или же самъ ничего не слыхалъ отъ него по этому поводу, а говорилъ только съ словъ другихъ, почему и не могъ отстоять своего обвиненія; поэтому, вѣроятно, и соборъ не обратилъ вниманія на него».

Справедливость третьяго обвиненія Артемій подтвердилъ и самъ на соборѣ: «коли лучится ему изъ пустыни быти у христолюбцевъ и онъ рыбу ѣлъ, да и у царя великаго князя на Воздвиженьевъ день, сказываетъ, рыбу ѣлъ же». Соборъ рѣшилъ: «онъ то чинилъ негораздо: кромѣ божественнаго устава и священныхъ правилъ постъ разрѣшаетъ и на то смотря люди соблажнются». По поводу этого обвиненія свящ. Садковскій старается доказать [2]), что по уставу Нила Сорскаго и по обычаямъ заволжскихъ старцевъ постъ не долженъ быть нарушаемъ и что даже такому выдающемуся заволжцу, какъ Вассіанъ Косой, никто не дѣлалъ упрека въ несоблюденіи поста. На основаніи этого о. Садковскій хочетъ опровергнуть предполагаемое замѣчаніе, что Артемій легко относился къ постамъ потому, что принадлежалъ къ заволжскимъ старцамъ. Но вѣдь Артемій и не высказывался

---

[1]) Цитов. сочин., стр. 67.

[2]) Цитов. сочин., стр. 68.

противъ поста. Въ его посланіяхъ есть мѣсто [1]), которое относится къ постамъ и гдѣ онъ старается развить мысль о преимуществѣ внутренняго поста передъ внѣшнимъ; и самъ о. Садковскій, при разборѣ этого посланія [2]), не видитъ здѣсь отрицанія поста, а только выставленіе внутренняго его значенія, которое часто упускается изъ виду. Итакъ, очевидно, Артемій не отвергалъ постовъ, какъ религіознаго установленія, а если нарушалъ ихъ, то только, такъ сказать, при случаѣ, только потому, что у него дѣло не всегда совпадало со словомъ. Въ этомъ онъ былъ дѣйствительно виновенъ, но это же былъ фактъ его жизни, а не неправославное мнѣніе. Поэтому излишними кажутся разсужденія о. Садковскаго о томъ, что отрицаніе постовъ не есть принципъ заволжцевъ: оно не есть принципъ и Артемія, а послѣдній все же относился къ нему на практикѣ не всегда строго.

Четвертое обвиненіе—въ поѣздкѣ въ Нѣмецкую землю—также подтвердилось разбирательствомъ на соборѣ. Артемій, какъ мы видѣли выше, далъ объясненіе въ томъ смыслѣ, что ѣздилъ поговорить о вѣрѣ, и соборъ замѣтилъ, что «то Артемей учинилъ негораздо: вѣдаетъ и самъ, что наша сущая православная вѣра Греческаго закона, а Латинская вѣра святыми отцы отъ православныя вѣры отречена и проклятью предана». И дѣйствительно, такой поступокъ, какъ поѣздка въ Нѣмецкую землю, да еще и для преній о вѣрѣ, консерваторамъ-членамъ собора долженъ былъ показаться очень подозрительнымъ, почему и рѣшено было, что Артемій «учинилъ негораздо», хотя, строго говоря, Церковь не запрещала никогда споровъ о вѣрѣ.

На пятое обвиненіе Артемій отвѣтилъ, что «тѣми деи богохулными и еретическими вины Нектарей меня клеплетъ, язъ деи того не говаривалъ, и во всѣхъ тѣхъ дѣлехъ неповиненъ» [3]). Нектарій, въ подтвержденіе этого пункта, сослался на пустынниковъ Ниловой пустыни: Тихона, Доровея, Христофора Стараго, Іоасафа Бѣлобаева, но они сказали, что никакой хулы Артемія «на божественное Писанье и на хрестьянской законъ не слыхали ничего. И того для царь и великій князь Артемью казнь от-

[1]) Р. Ист. Б., т. I, ст. 1417—1418.

[2]) Цитов. сочин., стр. 54.

[3]) А. А. Э., т. I, стр. 252.

далъ, потому что Нектарьевы свидѣтели въ Нектарьевы рѣчи не говорили»[1]). Такимъ образомъ, лживость части показаній Нектарія была обнаружена тутъ же, хотя остальныхъ «свидѣтельствъ Нектарья на Артемія не отставили, потому что Нектарей на Артемья иныя свидѣтельства довелъ»[2]).

Личность этого второго обвинителя—Нектарія является въ довольно непривлекательномъ свѣтѣ: Артемій на соборѣ заявляетъ, что Нектарій возводитъ на него напраслину; свидѣтели, выставленные Нектаріемъ же, его рѣчей не подтверждаютъ. Курбскій[3]) называетъ его «навѣтникомъ главнымъ, мнихомъ ложнѣ клевещущимъ». Въ данномъ случаѣ съ Курбскимъ, кажется, можно согласиться, ибо его слова находятъ подтвержденіе и при разборѣ судебной грамоты. Нектарій, несомнѣнно, іосифлянинъ. Въ этомъ убѣждаютъ слѣдующія обстоятельства: 1) его обвиненія начинаются указаніемъ на разногласія Артемія съ Іосифомъ Волоцкимъ, который для Нектарія, очевидно, непререкаемый авторитетъ. 2) Обвиненіе въ томъ, что Артемій не проклинаетъ еретиковъ, могло исходить только отъ іосифлянина, а не гуманнаго заволжца, полагавшаго, что заблужденія надо исправлять, а не карать и проклинать. 3) Обвиненіе въ нарушеніи поста опять-таки указываетъ въ Нектаріи сторонника формальнаго, внѣшне-обрядоваго пониманія религіи. 4) Упрекъ въ поѣздкѣ за границу также скорѣе всего могъ исходить отъ іосифлянина, считающаго безусловно правой только свою вѣру и боящагося даже прикосновенія къ иновѣрцу. Что же касается пятаго пункта обвиненія—ложновозведенныхъ на Артемія обвиненій въ другихъ винахъ и хулахъ, даже не перечисленныхъ въ соборной грамотѣ, то на нихъ слѣдуетъ смотрѣть какъ на крайность, въ которую увлекла Нектарія борьба противъ представителя противной партіи: ясное дѣло, что клевету возвести въ принципъ іосифлянъ нѣтъ основаній; отдѣльныя же лица изъ ихъ партіи, какъ показываетъ случай съ Нектаріемъ, могли не гнушаться и ея.

И несомнѣнно, Нектарій, выступившій съ такимъ запасомъ обвиненій различной доброкачественности, явился «главнымъ навѣт-

[1]) Тамъ же, стр. 254.
[2]) Тамъ же.
[3]) Сказанія, стр. 118.

никовъ», застрѣльщикомъ партіи іосифлянъ, который готовъ былъ, не различая догматовъ отъ обрядовъ, убѣжденій отъ фактовъ, правды отъ лжи, возвести какъ можно больше обвиненій на ненавистнаго нестяжателя. Если трудно было выяснить что-либо опредѣленно и непреложно о первомъ обвинителѣ, то второй безусловно человѣкъ партіи, сводящій партійные счеты и вымещающій на личности одного человѣка все, чѣмъ непріятна была ему противная партія.

Третьимъ было разсмотрѣно письменное обвиненіе Артемія, предъявленное бывшимъ Троицкимъ игуменомъ Іоною[1]), будто бы Артемій отнесся отрицательно къ крестному знаменію и говорилъ: «нѣтъ деи въ томъ ничего; преже деи сего на челѣ своемъ знаменіе клали, а нынѣча своимъ произволеніемъ большіе на себѣ кресты кладутъ, да и на соборѣ деи о томъ крестномъ знаменіи слово было, да не доспѣли ничего»[2]). Артемій отвергъ это обвиненіе, признавъ, что говорилъ Іонѣ только о соборѣ, а хулы на крестное знаменіе не произносилъ. Въ этомъ, конечно, вины еще не было, такъ какъ этими словами выражался лишь фактъ возбужденія на Стоглавомъ соборѣ вопроса о крестномъ знаменіи. Должно быть, тогда же Артемій и высказалъ свое мнѣніе Іонѣ, а послѣдній не преминулъ присоединить и эти слова къ матеріалу секретнаго дознанія, производившагося въ Троицкомъ монастырѣ объ игуменѣ. Рѣшительное отрицаніе Артеміемъ первой части обвиненія даетъ поводъ думать, полагаетъ свящ. Садковскій[3]), что Іона по незнанію или завѣдомо оклеветалъ Артемія, говоря, что онъ отрицалъ значеніе крестнаго знаменія («нѣтъ деи въ томъ ничего»). Соборъ тѣмъ не менѣе, выходя изъ мысли, что вѣрна вторая половина обвиненія, рѣшилъ вѣрить и первой части. Чѣмъ руководствовался соборъ при этомъ, сказать трудно, и потому нельзя считать это обвиненіе доказаннымъ.

Четвертымъ обвинителемъ былъ келарь Троицкой обители Адріанъ Ангеловъ, который «съ очей на очи» показалъ слѣ-

---

[1]) Іона Щелепинъ, бывшій игуменомъ 1546—49 г. (Строевъ, списки іерарховъ, стр. 138).

[2]) А. А. Э., т. I, стр. 252.

[3]) Цитов. сочин., стр. 69.

дующее: «Говорилъ Артемей въ Корнильевѣ монастырѣ, у Корнильевскаго игумена въ кельѣ у Лаврентья [1]), что деи пѣть панахиды и обѣдни за умершихъ, въ томъ деи пособи нѣтъ, тѣмъ деи они муки не избудутъ»[2]). Артемій объяснилъ, что, по его мнѣнію, заупокойныя молитвы недѣйствительны только тогда, когда онѣ возносятся за людей, жившихъ «растлѣннымъ житіемъ» и грабившихъ людей: «Богъ тѣхъ приношенья не пріемлетъ, нѣтъ деи тѣмъ ничего, тѣмъ деи муки не избыти». Соборъ точно такъ же, какъ и въ предыдущемъ случаѣ, далъ полную вѣру словамъ Адріана: «и то Артемей говорилъ Адреяну негораздо и въ томъ Артемей виноватъ, вѣрить Адреяну». Самое же объясненіе Артемія на соборѣ было признано также «негораздымъ»: своими словами Артемій «отсѣкалъ надежду» на спасеніе у грѣшниковъ, какъ нѣкогда Арій, «еретикъ иже отъ Понта»: «не подобаетъ, рече, приносити приношенья за умершихъ и прочая написано въ правилехъ Епифанія Кипрьскаго, глава 75». Въ этомъ случаѣ Артемій дѣйствительно, повидимому, высказалъ мнѣніе, несогласное съ ученіемъ Церкви, которая признаетъ дѣйствительность молитвъ за умершихъ, какъ бы послѣдніе ни были грѣшны, если только принесли покаяніе и умерли съ вѣрою, не успѣвъ доказать своими поступками свое нравственное исправленіе [3]).

Пятымъ обвинителемъ выступилъ Игнатій Курачевъ, старецъ Троицкаго монастыря, который сообщилъ: «слышалъ у Артемья про кануны: таки Іисусе, таки Іисусе; а про акаѳистъ: радуйся да радуйся»[4]). На это Артемій возразилъ, что: «говорятъ въ канунѣ Іисусе сладкій, и услышитъ слово Іисусово о заповѣдехъ его, какъ велѣлъ быти, и они въ горесть прелагаются, что заповѣди сотворити»[5]). Что же касается акаѳистовъ, то о нихъ Артемій отвѣтилъ: «говорятъ: радуйся да радуйся чистая, а сами о чистѣ не радятъ и въ праздпословіи пребываютъ; ино то обычаемъ точію водими глаголютъ, а не истину».

---

[1]) Лаврентій—Корнильевскій игуменъ съ 1538 г. по 16 мая 1548 г (Строевъ, списки іерарховъ, стр. 750).

[2]) А. А. Э., т. I, стр. 252.

[3]) С. Садковскій. цитов. сочин., стр. 70.

[4]) А. А. Э., т. I, стр. 252.

[5]) Тамъ же.

Интересно замѣтить, что та же мысль и въ тѣхъ же почти выраженіяхъ высказана была Максимомъ Грекомъ[1]). Оба старца имѣли въ виду обличить заботу объ одной только внѣшней сторонѣ религіи въ ущербъ внутренней и указать на часто замѣчаемое разногласіе слова и дѣла, правилъ морали и нравственнаго поведенія. Тѣмъ не менѣе соборъ рѣшилъ, что Артемій «про Іисусовъ канунъ и про акаѳистъ говорилъ развратно и хулно» и осудилъ его за это.

Коснемся теперь личности этихъ трехъ обвинителей. Примѣтимъ, что всѣ они изъ Троицкаго монастыря: одинъ—бывшій игуменъ, другой—келарь, третій—старецъ. Слышать слова Артемія, о которыхъ они донесли собору изустно и даже письменно, они могли, очевидно, тогда, когда Артемій былъ въ монастырѣ игуменомъ, кромѣ, повидимому, Ангелова, обвиненіе котораго основывается на фактѣ болѣе ранняго времени. Это добавляетъ лишній доводъ къ мысли, что за Артеміемъ въ Сергіевомъ монастырѣ слѣдили. Въ томъ же утверждаетъ и тотъ фактъ, что соборъ даетъ, безъ объясненія причины, вѣру показанію Іоны, хотя Артемій энергично протестуетъ. Даетъ соборъ полную вѣру и Адріану, не обращая вниманія на разъясненія Артемія. Наконецъ, соборъ соглашается и съ Игнатіемъ, хотя его обвиненіе заключаетъ не доказательство «ереси» Артемія, а лишь указаніе на обличеніе Артеміемъ порочности подъ маской благочестія. Чѣмъ же вызвано такое безграничное довѣріе собора,—излишнее довѣріе, можетъ быть, если даже объясненія подсуднаго не вполнѣ удовлетворяли судей? Вспомнимъ, что Троицкіе монахи, по свидѣтельству Курбскаго, также «любостяжательные мнихи», да другими и не могли быть монахи столь богатаго монастыря. Ясное дѣло,—они тоже іосифляне; игуменъ-нестяжатель былъ имъ не по сердцу, и они выискивали все, что могло быть противъ него, а соборъ, состоявшій изъ іосифлянъ же, естественно, далъ больше вѣры людямъ своей партіи, вступившимъ въ борьбу изъ-за партійныхъ интересовъ.

Наконецъ, выступилъ и шестой обвинитель—Кирилловскій

---

[1]) Именно въ XV словъ II тома (по изд. Прав. Соб.), гдѣ отъ лица Богородицы говорится: «тогда мнѣ, еже о тебѣ частѣ пѣваемое: радуйся, благопріятно будетъ, егда увижу тя дѣломъ совершающа моею рождества заповѣди и отступивша всякія внуиѣ злобы» и пр.

игуменъ Симеонъ. Онъ подалъ царю такого рода письменный доносъ: «какъ велѣлъ царь и великій князь Артемью быти къ Москвѣ, и былъ у нихъ Артемей въ монастырѣ и игуменъ Семіонъ сказалъ Артемью, что Матвея Башкина поимали въ ереси, и Артемей молылъ: не вѣдаю того, что ересь; сожгли Курицына и Рукавого, и нынѣча того не вѣдаютъ, про что ихъ сожгли» [1]). Обвиненіе значительное: этими словами Артемій, очевидно, выражалъ свое сочувствіе еретикамъ и указывалъ на ничтожность поводовъ для жестокаго ихъ наказанія. Будучи сторонникомъ гуманныхъ воззрѣній заволжскихъ старцевъ, Артемій, конечно, не могъ одобрить казни еретиковъ, но выраженное въ такой формѣ мнѣніе могло дѣйствительно внушить подозрѣніе, что Артемій сочувствуетъ участи еретиковъ. Что касается Башкина, то слова Артемія о незнаніи того, въ чемъ ересь его, понятны. такъ какъ Башкинъ былъ въ то время въ допросѣ и могъ подъ пыткою сообщить такія данныя, которыя были Артемію не извѣстны и даже возвести на себя обвиненіе въ ереси. Къ тому же, Артемій, если и зналъ воззрѣнія Башкина, то можетъ быть, не хотѣлъ сообщать объ этомъ Симеону. На соборѣ Артемій отказался отъ своихъ словъ, говоря, что «игумену Симеону про Ноугородскихъ еретиковъ не говаривалъ». Но Симеонъ стоялъ на своемъ и даже указалъ на свидѣтеля—старца Никодима Бруткова. Послѣдній подтвердилъ показаніе Симеона. Тогда Артемій отвѣтилъ: «того деи язъ не упомню, такъ ли есми про Ноугородскихъ еретиковъ говорилъ; язъ деи Ноугородскихъ еретиковъ не упомню и самъ не вѣдаю, въ чемъ будетъ ихъ сожгли; нѣчто будетъ язъ молвилъ, что язъ не вѣдаю про что ихъ сожгли и того не вѣдаю, кто ихъ судилъ, а но то есми молвилъ, что они того не вѣдаютъ, то есми молвилъ про себя» [2]). Такимъ образомъ, Артемію пришлось стать въ неловкое положеніе и признать свои слова, несмотря на то, что онъ только что отрекся отъ нихъ. Оговорка его, будто онъ не помнитъ, какъ выразился, не имѣетъ особаго значенія, такъ какъ: 1) онъ едва ли могъ забыть, ибо отъ произнесенія этихъ словъ до судебнаго разбирательства прошло очень немного времени; 2) слова «такъ ли говорилъ» показываютъ, что Артемій могъ и такъ, въ такихъ

[1]) А. А. Э., т. I, стр. 252.
[2]) А. А. Э., т. I, стр. 252—253.

выраженіяхъ высказать свою мысль объ еретикахъ. Дальнѣйшій доводъ,—что онъ не помнитъ Новгородскихъ еретиковъ,—также не имѣетъ значенія. такъ какъ, будучи книжнымъ человѣкомъ, онъ не могъ не ознакомиться съ религіознымъ движеніемъ XVI вѣка, если бы и не былъ его очевидцемъ. Ссылка Нектарія на критику Артеміемъ слова Іосифа Волоцкаго показываетъ, что Артемій былъ знакомъ съ сочиненіями Іосифа, а изъ нихъ, конечно, не трудно было почерпнуть свѣдѣнія о ереси жидовствующихъ. Объясненіе Артемія, данное по поводу этого разговора съ Симеономъ, очевидно, имѣло въ виду перетолковать инцидентъ въ благопріятномъ для Артемія смыслѣ. Но несомнѣнно, что на членовъ собора поведеніе Артемія и его запирательство и извороты въ этомъ случаѣ должны были произвести только неблагопріятное впечатлѣніе, и судьи могли только еще болѣе убѣдиться въ вѣроятности показанія Симеона и въ нѣкотораго рода сочувствіи Артемія къ участи еретиковъ [1]).

Затѣмъ Артемій далъ показаніе и самъ противъ себя: «коли деи меня къ Троицѣ во игумены нарекли и велѣли меня сви-

[1]) Не могу при этомъ обойти молчаніемъ мнѣніе. свящ. Садковскаго, который изъ показанія Симеона выводитъ не только отвращеніе Артемія къ жестокимъ мѣрамъ наказанія еретиковъ, но и сочувствіе его нѣкоторымъ пунктамъ ученія еретиковъ (цитов. сочин., стр. 78). Можетъ быть, Артемій и былъ близокъ къ тогдашнимъ еретикамъ, но въ этомъ мѣстѣ судебной грамоты нѣтъ рѣшительно никакихъ данныхъ, которыя бы подтвердили мысль о. Садковскаго. Въ доказательство послѣдней свящ. Садковскій ссылается на оговоръ со стороны Башкина, но этотъ оговоръ былъ сдѣланъ подъ пыткой и, можетъ быть, подсказанъ Башкину недоброжелателями Артемія, а на соборѣ не подтвердился, наконецъ, и ересь Башкина—ученіе антитринитаріанское, а не ересь жидовствующихъ, о которой упоминается въ соборной грамотѣ. Ѳеодосій Косой, проводившій взгляды жидовствующихъ, есть вѣроятный адресатъ одного изъ посланій Артемія; свящ. Садковскій и ссылается на это посланіе, гдѣ Артемій называетъ адресата сообщникомъ въ страданіяхъ и говоритъ, что прежде онъ, Артемій, «въ нѣкихъ рѣчахъ не разнствовалъ съ неправедными науками» (Р. Ист. Б., т. IV, ст. 1420). Можно было бы и еще привести доказательства изъ разбора судебной грамоты (объ этомъ послѣ) и было бы доказано этимъ, что Артемій былъ дѣйствительно близокъ къ ученію еретиковъ, но, повторяю, видѣть въ *данномъ* пунктѣ грамоты то, чего въ ней нѣтъ,—это значитъ перетолковывать ее по своему желанію, а желаніямъ можетъ и предѣла не быть.

дѣтельствовать и изъ деи того отцу духовному сказывалъ свои блудные грѣхи и онъ мнѣ деи говорилъ: то деи переступи»[1]). Духовникъ на очной ставкѣ, наоборотъ, утверждалъ, что спрашивалъ о блудныхъ и убійственныхъ грѣхахъ, но Артемій не сказалъ ихъ. Артемій отвѣтилъ: «иной деи тутъ попъ стоя окылъ: то деи переступи, то деи не нужно; а имени ему не упомню, тогды было седмь свидѣтелей». За эти блудные грѣхи и за клевету на духовнаго отца Артемій былъ лишенъ священства. Этотъ пунктъ также вызываетъ недоумѣнія. Во-первыхъ, страннымъ кажется собственное сознаніе Артемія; вѣдь, это былъ судъ надъ нимъ и онъ не покаяніе приносилъ, а защищался; зачѣмъ же было добровольно возводить на себя обвиненіе да еще такое, за которое онъ былъ лишенъ священнаго сана? Приходится думать, что сознаніе было чѣмъ-либо вызвано и Артемій былъ принужденъ къ нему; чѣмъ именно вызвано,—на это нѣтъ никакихъ намековъ. Далѣе, что касается факта, происшедшаго на исповѣди, то кажущаяся мнѣ справедливой гипотеза Лебедева, будто Артемій хотѣлъ путемъ оговора себя освободиться отъ игуменства, приведена выше. Путаница въ указаніи священника, приказавшаго умолчать о блудныхъ грѣхахъ, представляется мнѣ въ такомъ видѣ: приказалъ умолчать именно духовникъ, потому что зналъ волю царя; но такъ какъ на соборѣ онъ отперся, боясь наказанія, то Артемій, не желая усилить подозрѣнія судей указаніемъ на опредѣленную личность другого священника, котораго бы привлекли къ допросу и который бы по справедливости отперся,—сказалъ, будто совѣтъ умолчать былъ данъ другимъ священникомъ, котораго имени онъ не помнитъ. Тогда соборъ получилъ возможность наказать его и за клевету на духовника, который во время исповѣди поступилъ очень предусмотрительно въ угоду царю, а во время процесса очень заботливо снялъ съ себя вину, предпочитая взвалить ее на подсудимаго, къ которому судьи уже чувствовали недовѣріе. Что же касается самого факта совершенія блудныхъ дѣлъ, то съ нимъ не соглашается Лебедевъ, толкуя это признаніе, какъ измышленіе со стороны Артемія съ цѣлью избавиться отъ священства и игуменства. Къ этому мнѣнію можно присоединиться, если принять во вниманіе: 1) что разслѣдованіе, произведенное Сильвестромъ по порученію царя предъ назначеніемъ Артемія игуменомъ, дало объ Артеміи самыя одобрительныя свѣдѣнія, 2) что Артемій

высоко ставилъ монашеское званіе и строго относился къ исполненію иноческихъ обѣтовъ (см. посланіе къ брату отступившу и жену поимвшу).

Неизвѣстно, когда произошелъ допросъ Артемія митрополитомъ по поводу его отношенія къ мнѣніямъ Башкина: въ началѣ или въ концѣ процесса. Соборная грамота излагаетъ этотъ допросъ послѣ всѣхъ вышеупомянутыхъ обвиненій, и потому неясно, произошелъ ли онъ тогда, когда Артемія опросили по поводу оговора Башкина или сочли нужнымъ допросить его и во второй разъ. Послѣднее, думаю, вѣрнѣе, такъ какъ это не очная ставка съ Башкинымъ: очевидно, желали яснѣе установить отношеніе Артемія къ воззрѣніямъ Башкина.

Изложеніе содержаніе допроса начинается словами: «да и потому Артемью вина»[1]), но соборъ не опредѣляетъ далѣе, въ чемъ именно вина, а только передаетъ слѣдующее.

Митрополитъ сказалъ Артемію: «Матвѣй Башкинъ еретическіе дѣла чинилъ: Сына Единороднаго отъ Отца раздѣлилъ и неравна Сыну Отцу именовалъ, и говорилъ Матѳей такъ: что грубо учиню Сыну и во страшное пришествіе Отецъ мя можетъ избавить отъ муки, а что грубо учиню Отцу и Сынъ не избавитъ мя отъ муки; и молился Матѳей Богу Отцу, а Сына и Святого Духа отставилъ и иные хулы Матѳеевы». Артемій возразилъ: «то деи Матѳей роблячье чинилъ, и не вѣдаетъ того, что чинилъ своимъ самосмышленіемъ, а въ Писаньяхъ того не обрѣтается и въ ересѣхъ того не писано».

Митрополитъ обращается къ новому пункту: «Прежніе еретики не каялися и святители ихъ проклинали, а цари ихъ осужали и заточали и казнемъ передавали». Вопросъ—тоже опасный: очевидно, митрополитъ имѣетъ въ виду выяснить мнѣніе Артемія относительно «прежнихъ еретиковъ». Артемій въ своемъ отвѣтѣ даетъ понять, что, по его мнѣнію, казнь еретиковъ не есть судъ: «по меня посылали еретиковъ судити и мнѣ такъ еретиковъ не судити, что казни предати; да нынѣ еретиковъ нѣтъ и въ споръ никто не говоритъ». Послѣднія слова члены собора легко могли истолковать и въ смыслѣ сочувствія Башкину.

---

[1]) А. А. Э., т. I, стр. 253.

Митрополитъ продолжаетъ: «писалъ Матѳей молитву къ единому началу, Бога Отца единаго написалъ, а Сына и Святого Духа отставилъ». Артемій возразилъ: «что деи было ему и врать, вѣдь деи молитва готова написана Манасѣева къ Вседержителю». Митрополитъ отвѣтилъ: «то было до Христова пришествія, а кто нынѣ такъ напишетъ къ единому началу, ино то еретикъ». Артемій удачно опровергъ слова митрополита: «та деи Манасѣева молитва и въ ѳеѳимонѣ въ большомъ написана и говорятъ ее».

Митрополитъ наконецъ сказалъ: «будешь еси въ чемъ виновенъ и ты кайся». Артемій отвѣтилъ: «язъ деи такъ не мудрьствую, какъ на меня сказывали; то на меня все лгали; язъ вѣрую во Отца и Сына и Святаго Духа во Троицу единосущную».

Такимъ образомъ, мы видимъ изъ этого допроса, что Артемія дѣйствительно считали «совѣтнымъ» Башкину, но ему удалось оправдаться, и соборъ не опредѣлилъ, въ чемъ тутъ его вина. Тѣмъ не менѣе слова собора: «да и потому Артемью вина», вводящія въ грамотѣ допросъ, показываютъ, что онъ былъ осужденъ и по этому пункту. Мотивомъ, можетъ быть, послужили слова Артемія о томъ, что «нынѣ еретиковъ нѣтъ и въ споръ никто не говоритъ». Эти слова могли быть приняты какъ непризнаніе за Башкинымъ вины, тѣмъ болѣе, что и мнѣніе Башкина Артемій считалъ не ересью, а лишь дѣтскимъ заблужденіемъ, ребячествомъ («то деи Матѳей робячье чинилъ»). Свою же вѣру во Св. Троицу Артемій успѣлъ обнаружить и подтвердить въ этомъ показаніи между прочимъ своимъ исповѣданіемъ догмата Троичности, такъ что видѣть иной какой либо мотивъ осужденія, кромѣ предполагавшагося сочувствія Башкину, трудно.

Послѣдняя вина возложена на Артемія по слѣдующему поводу. Дьякъ Шестакъ Воронинъ сообщилъ царю, что, когда онъ велъ однажды послѣ допроса Артемьева ученика Порфирія, находившагося подъ его надзоромъ, «съ собора изъ города къ себѣ на подворье,—Артемія вели съ собора жъ, и постигъ Перфиръ Артемья у Рождества Христова не дошедъ Мстиславскаго двора и Перфиръ молвилъ Артемью: благослови, отче! и Артемей рекъ: Богъ, отче! да Перфиръ же молвилъ: стояти деи мнѣ крѣпко противу ихъ встрѣчу? и Артемей рекъ: молчи, отче, наше дѣло рухомо, не у время, и язъ молчати готовъ; и Перфиръ рекъ:

да мнѣ таки стояти спорно; и Артемей рекъ: молчи; на том и разошлись»[1]). На соборѣ Артемій подтвердилъ этотъ факт и соборъ замѣтилъ, что «напередъ того Артемей сказал: что Перфиръ ему не ученикъ, а Перфиръ вмѣстѣ съ Артемьем взяты и изъ одной пустыни вмѣстѣ приведены»[2]).

Случай, обнаружившійся изъ доноса Воронина, самъ по себ маловаженъ: свящ. Садковскій разсматриваетъ этотъ разговор Порфирія съ Артеміемъ, какъ «простое условіе молчать на судѣ»[3] если бы даже было и такъ, то все же этотъ уговоръ («услові молчать») не былъ исполненъ, ибо мы видимъ, что Артемій н судѣ защищался и довольно энергично; вѣроятнѣе поэтому ви дѣть въ словахъ Артемія не уговоръ молчать, а просто не желаніе вступать въ излишній разговоръ съ неосторожно задав шимъ ему вопросъ Порфиріемъ въ присутствіи дьяковъ, которы могли и донести. Соборъ, повидимому, не придалъ большог значенія этому разговору, но примѣтилъ, что Артемій раньш заявилъ, что Порфирій не ученикъ его. Эта встрѣча, во врем которой ученикъ спрашивалъ совѣта у наставника, служила под твержденіемъ ихъ близкихъ отношеній и уличала Артемія в лжи, а потому соборная грамота, упомянувъ объ этой встрѣч даетъ и другое доказательство близости Артемія и Порфирія,- что они взяты изъ одной пустыни: этимъ еще рѣзче оттѣня ется поступокъ Артемія.

Затѣмъ грамота упоминаетъ еще о свидѣтеляхъ Нектарі не подтвердившихъ его рѣчей, о чемъ было сказано выше. Окан чивается грамота приговоромъ: «и сего ради со благочестивым царемъ соборнѣ судихомъ о немъ, да не како свободнѣ живет идѣже хощетъ и учитъ и пишетъ и посланіе посылаетъ и бе сѣдуетъ съ ними же хощетъ, и тако душевнаго повержениа ви новенъ будетъ многимъ; сего ради любомудрьствоваше и су дивше повелѣхомъ отведену быти ему во честную обитель Бо гоявнаго Преображенія Господа Бога и Спаса нашего Іису Христа, во общій монастырь преподобныхъ и богоносныхъ отец нашихъ Саватія и Зосимы Соловецкихъ Чудотворцевъ, къ ду

[1]) А. А. Э., т. стр. 253.
[2]) Тамъ же.
[3]) Цитов. сочин., стр. 76.

жавному настоятелю игумену Филиппу иже о Христѣ съ братіей. Пребывати же ему внутрь монастыря съ великою крѣпостію и внимайшимъ храненіемъ, заключену же ему быти въ нѣкоей кельѣ молчательнѣ, да яко и тамо душевредный и богохулный недугъ отъ него ни на единаго же да не распространится; и да не бесѣдуетъ ни съ кѣмъ же, ни съ церковными, ни съ простыми того монастыря, или иного монастыря иныхи; но ниже писаньемъ глаголати ему къ кому, или учити кого, или инако мудрованіе имѣти, или къ нѣкоимъ посланіе посылати, или отъ нѣкоихъ посланіе пріимати, или слово, или кую вещь или ино что, ниже собою, ниже тѣми, ниже сообщатись и дружбу имѣти съ кѣмъ, или нѣкіимъ смѣяти ходатайство свойственно и дерзновенно налазати къ нему, по точію затворену и заключену въ молчаніи сидѣти ему и каятись о прелести еретичества своего въ не же впаде, да обращаясь обратится къ истинной вѣрѣ православія и да никто же отъ него погибнетъ; и сего ради и юза ему соборная отъ насъ положена есть, яко быти ему въ отлученіи и необщеніи совершеннѣ, дондеже обратится отъ своего нечастіа и въ конецъ покоятся и исправится во истину и тогда вся о немъ да совершается по священнымъ правиломъ. И того ради повелѣхомъ дати ему единого отъ достовѣрныхъ православныхъ иноковъ презвитера и да исповѣдается ему и кается и той священникъ да смотритъ и испытываетъ о немъ, аще истинно есть покаяніе его, и о томъ о всемъ извѣщаетъ настоятелю духовному, тебѣ игумену Филиппу; да и самъ ты, игуменъ, его временемъ наказуй и научай отъ Божественнаго Писанья о всѣхъ полезныхъ къ его обращенью, и аще полезно и трудолюбезно житье его и таковъ аще будетъ, да причастится отъ болѣзни при смерти, аще ли оздравѣетъ отъ недуга, да пребываетъ безъ святаго и пречистаго причастія всегда, точію при смерти да причастится. Книгъ же имѣти ему на молитву и моленіе и прочитаніе ихъ же смиреніе наше со священнымъ соборомъ повелитъ ему, якоже ко Господу Богу обращатися и каятись отъ бѣсовскіа прелести его нечестіа; отъ прочихъ же книгъ всяческихъ удръжатися ему и съ великимъ опасеніемъ соблюдатися и не мудрствовати, якоже окаяннѣ мудрьствова. Подобаетъ же съ великимъ разсмотрѣніемъ и мудрованіе испытовати и смотрити житія его, аще истинное есть и нелестно обращеніе его къ православію и аще плоды духа имать свидѣтельствующа къ спасенію и сокрушенно

сердце и смиренъ разумъ и покаяніе и исповѣданіе прилежн
Подобаетъ же и тому самому стражу, который къ нему приста
ленъ, сій же съ великимъ опасеніемъ соблюдаетъ себя отъ нег
да не како поверженъ будетъ; такоже и той самый презвите
да соблюдаетъ себя твердѣйша прежереченныя ради вины, ил
аще приходити къ нему имать исповѣди ради. Подобаетъ же
надъ сими смотрити твердѣйша, да не како изнесутъ отъ не
никомуже ничтоже, ниже отъ кого къ нему принесутъ или дадут
или пошлютъ что нигдѣ же никогда же ни ко инокомъ, ни н
міряномъ, но вся бываемая отъ него къ архіепископу Пимен
Великаго Новагорода и Пскова да изъявляетъ истинно настояте
тоя честныя обители, а архіепископъ Пименъ отписываетъ о том
къ Благочестивому Царю Великому Князю и къ нашему Смирень
и никакоже ничтожъ да скрыетъ благо или зло. И аще истини
будетъ обращенье его къ Православной Вѣрѣ Господа нашег
Іисуса Христа, да поразумѣетъ о семъ великій и божественны
соборъ со совѣтомъ божественнаго Писанья и иже о Святѣм
Дусѣ съ сыномъ святыя Церкви и нашего Смиренья, прав
славнаго и христолюбиваго Царя Государя Великаго Князя Иван
Васильевича всеа Русіи самодержца, повелѣніемъ о всѣхъ п
лезныхъ къ благочестивой нашей вѣрѣ и къ душевной польз
о всѣхъ благыхъ, хотящихъ каятись истинно, а не лестно
таковыхъ святая, соборная и апостольская Церковь пріемлет
и о всемъ исправляти повелѣваетъ по священнымъ правиломъ
аще ли не учнетъ каятись, но пребывати имать въ своемъ зл
честіи, и тогда дръжати его въ велицѣ крѣпости, дондеже обра
тится и покается, и тогда вся о немъ да совершатся по священ
нымъ правиломъ. Елицы же черезъ заповѣданіе или запрещені
наше, къ нему дръзнутъ ини писаніе посылати, или бесѣдовати
или учитись, или инако како пріобщатися, или явленнѣ ил
тайнѣ,—таковіи убо вси, аще и въ величествѣ кто будетъ, ил
властію или саномъ нѣкіимъ почтенъ,.... безъ всякого сомнѣні
и извѣта, единосовѣтники и единомысленницы да вмѣнятс
ему и тѣмъ же судомъ да осуждени будутъ, яко богохулніе еди
номысленницы и поборницы, ихъ же подобаетъ ненавидѣти со
вершенною ненавистью, яко же рече блаженный Иванъ Злато
устъ». (Дальше слѣдуетъ выписка изреченій Златоуста о ере
тикахъ). «Таковіи убо и отъ нашего смиренья и отъ всего ве
ликаго и божественнаго собора епитемьями и отлученія да на-

казуются; аще ли же и еще непослушное имѣютъ и не утрезвятся и не уцѣломудрятся, тогда духовными мечи да разсѣцаеми будутъ отъ православнаго же и христолюбиваго и боговѣнчаннаго Царя нашего Государя Великаго Князя Ивана Васильевича, всея Русіи Самодержца, законную казнь пріимутъ по свидѣтельству закона». Грамота помѣчена 24 января 1554 (7062) года.

Артемій былъ отправленъ въ Соловецкій монастырь, но слишкомъ ли его слабо тамъ стерегли, или онъ успѣлъ кого-либо изъ монаховъ заразить «ядомъ своего лжеученія», — только не долго пришлось ему пробыть въ Соловкахъ, и онъ бѣжалъ оттуда въ Литву. Объ этомъ существовало особое «дѣло», которое хранилось въ царскомъ архивѣ, въ ящикѣ № 222, о которомъ въ описи архива сказано: «ящикъ 222. А въ немъ соборные дѣла, списки черные Матеея Башкина, да Ортемья, бывшаго игумена Троицкаго, и Θеодоса Косова и иныхъ старцевъ; да въ немъ же книжица Артемьева Апостолъ, Еуангеліе, Псалтирь писана полусловицею и грамота о побѣгѣ, какъ Ортемъ побѣжалъ съ Соловковъ»[1]). Послѣднія слова показываютъ, что Артемій бѣжалъ изъ мѣста заточенія, а не изъ Москвы и не во время пути въ Соловки.

Здѣсь я пока прерву изложеніе біографіи Артемія для того, чтобы высказать нѣсколько соображеній о процессѣ его. Первымъ дѣломъ, необходимо рѣшить вопросъ, въ какой мѣрѣ виновенъ былъ самъ Артемій и въ какой мѣрѣ въ его осужденіи сыграла роль партійная борьба. Начнемъ съ послѣдняго.

Артемій былъ уже охарактеризованъ выше, какъ сторонникъ заволжской партіи; я указалъ, что онъ «былъ совѣтенъ» царю по вопросу о монастырскомъ землевладѣніи и что едва ли не по сей причинѣ (главнымъ образомъ) онъ и былъ почтенъ царемъ назначеніемъ въ игумены. Близость къ царю представителя противной партіи должна была вызвать опасенія іосифлянъ, и они эти опасенія высказали въ довольно ощутительной для Артемія формѣ выслѣживаній и сыска: Артемій уходитъ изъ Сергіева монастыря отъ «навѣтующихъ». Привлеченіе Артемія къ процессу Башкина, а затѣмъ и возбужденіе обвиненія противъ Артемія съ такой точки зрѣнія можетъ быть принято за средство окончательно удалить отъ царя опаснаго для іосиф-

---

[1]) А. А. Э., т. 1, стр. 353.

лянъ совѣтника, набросивъ на него тяжкое обвиненіе въ еретичествѣ: Е. Е. Голубинскій считаетъ даже, что оговоръ Башкина былъ сдѣланъ по внушенію іосифлянъ[1]). Каково могло быть настроеніе судей, бо́льшая часть (если не всѣ) которыхъ принадлежала къ тѣмъ же іосифлянамъ? Несомнѣнно, предубѣжденное по отношенію къ подсудимому. Это предубѣжденіе, почти пристрастіе судей оказывается на дѣлѣ. Цѣлый рядъ фактовъ стоитъ за это: выступаетъ іосифлянинъ Нектарій, небрезгующій даже ложными клеветами; затѣмъ слѣдуютъ три старца изъ Сергіева монастыря: Іона, Адріанъ и Игнатій. Ихъ обвинительный матеріалъ собранъ, очевидно, за время игуменства Артемія, когда они были подчиненными ему лицами. Слѣдовало бы, кажется, поставить вопросъ о степени довѣрія къ ихъ показаніямъ, опредѣлить, насколько можетъ быть безпристрастнымъ показаніе подчиненныхъ противъ ихъ начальника. Соборъ этого не дѣлаетъ и даетъ полную вѣру показаніямъ Іоны и Адріана, несмотря на то, что Артемій отрицаетъ ихъ свидѣтельства. Что за причина такого довѣрія собора? Объяснить опять-таки трудно, если не принять въ соображеніе, что это были «свои» люди, «любостяжательные» Троицкіе монахи-іосифляне, которые въ свое время учредили надъ игуменомъ родъ негласнаго дознанія съ цѣлью удалить противника монастырскихъ владѣній изъ такого ультраіосифлянскаго монастыря, какимъ былъ Троицкій. О пристрастіи судей и о ихъ желаніи уловить изъ отвѣтовъ обвиняемаго повода къ осужденію, можно судить изъ одного мѣста посланій Артемія, гдѣ онъ жалуется: «зрише ли, яко не отечески, ниже братски хотяще исправити въпрошаютъ, но яко волки, овчиною прикрившеся, ищутъ нѣчто уловити отъ устъ нашихъ»[2]).

Свидѣтельство Курбскаго, если отбросить его пристрастный тонъ и эпитеты, придаваемые царю, судьямъ и Артемію, также подтверждаетъ ту же мысль: «гоняше бо на того (Артемія) епископы богатые и міролюбивые, такъ и оные всельукавые и любостяжательные мнихи даже бы не точію не былъ на Русской землѣ онъ мужъ, но иже бы и имя его не именовалось. А то сего ради: прежде бо его царь зѣло любяше и многажды бесѣдоваше, поучаяся отъ него; они же боящеся, да не паки въ лю-

[1]) И. Р. Ц., т. II, ч. I, стр. 863.
[2]) Р. Ист. Б., т. IV, ст. 1373.

бовь къ царю придетъ и укажетъ цареви, иже яко епископи, такъ и мниси съ началники своими законопреступно и любостяжательно, не по правиламъ апостольскимъ и святыхъ отецъ живутъ; сего ради вся сія творяху, дерзающе и исполняюще такъ презлыя дѣла свои на святыхъ, да покроютъ злость свою и законопреступленіе»[1]).

Въ этомъ случаѣ свидѣтельство Курбскаго, какъ совпадающее съ выводами изъ судной грамоты, можетъ быть принято: осужденіе Артемія вызвано было различіемъ во взглядахъ на стяжанія монашества между Артеміемъ и судьями, а также и боязнью послѣднихъ, чтобы Артемій не получилъ прежняго вліянія на царя. Однако, какъ скоро увидимъ, это мнѣніе требуетъ и серьезной оговорки.

Кстати добавлю, что у Курбскаго сохранилось еще указаніе на отводъ Артеміемъ какихъ-то свидѣтелей, выставленныхъ противъ него, о чемъ не говоритъ соборная грамота: «лжеклеветниковъ.... вопрошено о доводѣ: они же подали свидѣтелей мужей скверныхъ и презлыхъ. Старецъ же Артемій отвѣщалъ яже не суть достойны свидѣтельствовати»[2]). Не Троицкихъ ли старцевъ хотѣлъ отвести Артемій? Если такъ, то значитъ отводъ подсудимыхъ свидѣтелей не былъ принятъ судомъ. Характеристика «не суть достойны свидѣтельствовати» также мало говоритъ въ пользу этихъ свидѣтелей.

Итакъ, приходится признать, что партійная борьба, несомнѣнно, сказалась въ процессѣ Артемія и выразилась въ пристрастномъ отношеніи судей къ подсудимому. Проявленіемъ этого пристрастнаго отношенія я считаю: 1) дачу полной вѣры показаніямъ трехъ свидѣтелей, которые, въ силу своихъ отношеній къ подсудимому не могли быть вполнѣ безпристрастными[3]); 2) немотивированность нѣкоторыхъ пунктовъ обвиненія, по которымъ обвиняемый былъ осужденъ, несмотря на то, что онъ

---

[1]) Сказанія. стр. 118—119,

[2]) Тамъ же.

[3]) В. М. Петринъ въ рецензіи моей студ. работы (стр. 4) посылаетъ мнѣ такой упрекъ: «напрасно только авторъ старается набросить на іосифлянъ тѣнь подозрѣнія въ лжесвидѣтельствѣ. Партія іосифлянъ, если и можетъ подвергаться упрекамъ въ жестокости, то это все-таки исходило изъ чистыхъ

отрицалъ свою виновность по нимъ; 3) вмѣненіе подсудимому въ вину, безъ достаточныхъ основаній, такихъ отвѣтовъ, въ которыхъ вовсе не высказывалось неправославныхъ мнѣній (опросъ по поводу Башкина); 4) умолчаніе въ соборной грамотѣ объ отвѣтѣ Артемія на первыя два обвиненія, предъявленныя Нектаріемъ, и объ отводѣ Артеміемъ свидѣтелей. Это умолчаніе могло бы дать поводъ къ заподозриванію и самой соборной грамоты, если не согласиться, что отводъ свидѣтелей не представлялся судьямъ важнымъ обстоятельствомъ, а пункты, по которымъ Артемій не былъ обвиненъ, не могли не казаться излишними въ грамотѣ, гдѣ исчислялись провинности Артемія (хотя были бы и весьма желательны для насъ, чтобы имѣть полную возможность вынести справедливое сужденіе о дѣлѣ).

Но если судьи и были предубѣждены, можно-ли сказать, что они только по сей причинѣ осудили Артемія? Не забудемъ, что на соборѣ предсѣдательствовалъ одинъ изъ выдающихся русскихъ іерарховъ — митрополитъ Макарій, котораго акад. Голубинскій не находитъ возможнымъ причислить къ партіи іосифлянъ [1]). Трудно допустить, чтобы онъ и даже другіе члены собора, какъ бы они предубѣждены ни были, сочли возможнымъ допустить осужденіе Артемія безъ достаточныхъ основаній. Припомнимъ тотъ взглядъ, который устанавливается на Артемія

побужденій. Іосифъ Волоцкій былъ убѣжденный прямолинейный человѣкъ, а если его послѣдователи и не могли сравниться съ нимъ въ энергіи, то во всякомъ случаѣ у насъ нѣтъ основаній обвинять ихъ въ намѣренномъ лжесвидѣтельствѣ. Въ борьбѣ страстей всѣ крайности кажутся борющимся вполнѣ обычнымъ явленіемъ». Согласимся, что «крайности» — предубѣжденіе судей и почти враждебное отношеніе ихъ къ Артемію и перечисленныя здѣсь проявленія этого пристрастнаго отношенія; но поведеніе Нектарія на судѣ я не могу считать такой «крайностью»: это форменный лжесвидѣтель, приводящій обвиненія, которыя не подтверждаются его же свидѣтелями, или такія, отвѣтъ на которыя замалчивается соборомъ. Подтвержденіе своему мнѣнію, высказанному въ 1899 г. въ студ. работѣ, нахожу въ словахъ авторитетнаго изслѣдователя исторіи русской церкви: «дѣйствительно, оказывается вѣроятнымъ допустить, что Артемій, не бывъ единственно жертвой клеветы, былъ въ большей или меньшей степени оклеветанъ» (Е. Е. Голубинскій, т. II, ч. I, стр. 836); только акад. Голубинскій главнѣйшимъ клеветникомъ считаетъ Башкина.

[1]) Ист. Р. Ц., т. II, ч. I, стр. 875.

соборнымъ приговоромъ. Соборъ судитъ его, какъ еретика; наказаніе имѣетъ цѣлью исправить его, заставить его отречься отъ ложныхъ мнѣній. Съ этой цѣлью онъ отдается подъ строжайшій надзоръ стража, духовника и игумена; съ нимъ запрещаютъ сообщаться, дабы онъ и другихъ не заразилъ ядомъ своей ереси, дабы отъ него «душевредный и богохульный недугъ» не распространился и на другихъ. Онъ долженъ «каятися о прелести еретичества своего» и даже къ самому его покаянію должно отнестись съ недовѣріемъ: искренность его должна быть провѣрена соборомъ. Соборъ видитъ въ немъ такимъ образомъ еретика, судитъ и наказываетъ еретика, а не просто виновнаго.

Но былъ-ли Артемій такимъ еретикомъ?

Въ глазахъ собора онъ былъ имъ несомнѣнно и вотъ доказательства. Прежде всего, выяснялось его сочувствіе къ участи еретиковъ: Нектарій обвинялъ его въ томъ, что онъ не проклинаетъ Новгородскихъ еретиковъ; игумену Симеону Артемій отозвался о жидовствующихъ: «не вѣдаю, что ересь и пр.»; на вопросъ митрополита (при допросѣ о Башкинѣ) о еретикахъ, Артемій отвѣтилъ: «еретиковъ нынѣ нѣтъ... мнѣ такъ еретиковъ не судити, что казни предати». Для насъ теперь ясно, что это «сочувствіе» являлось слѣдствіемъ ученія заволжскихъ старцевъ, принимавшагося Артеміемъ и устанавливавшаго взглядъ на еретика, какъ на человѣка заблудшагося, подлежащаго вразумленію и исправленію. Но члены собора могли отнестись къ такому «сочувствію» очень подозрительно: во-первыхъ, это былъ вѣкъ религіозныхъ броженій и броженія эти, несомнѣнно, существовали и чувствовались, если подавленная въ началѣ XVI вѣка ересь жидовствующихъ возстаетъ снова въ половинѣ того же вѣка въ ученіи Косого: въ такую эпоху сочувствіе еретикамъ могло навлечь серьезныя подозрѣнія въ принадлежности къ ереси; во-вторыхъ, для членовъ собора, какъ іосифлянъ, такое сочувствіе и не было понятно: извѣстенъ взглядъ іосифлянъ на еретиковъ, — что еретика руками убити или словомъ едино есть, что покаяніе не принимается отъ захваченнаго и уличеннаго еретика; если поставили Ивану Висковатому въ вину сомнѣніе (и при томъ отчасти оправдавшееся) въ подлинности православія нѣкоторыхъ иконъ, то какъ должны были относиться къ людямъ, которые не только сомнѣвались, но и «ино мыслили»:

это были «душевредные еретики», и понятно, что сочувствіе имъ не могло быть одобрено соборомъ.

Далѣе, на соборѣ выяснились такія поступки и мнѣнія Артемія, которые дѣйствительно внушали отцамъ собора мысль, что Артемій не только сочувствуетъ участи еретиковъ, но и самъ еретикъ, ибо расходится съ ученіемъ Церкви. Это были: взглядъ на посты, точнѣе сказать, легкое къ нимъ отношеніе, взглядъ на недѣйствительность заупокойныхъ молитвъ, отрицательное отношеніе къ крестному знаменію (хотя въ послѣднемъ Артемій не сознался), отзывъ о канунахъ. Тѣ разъясненія, которыя давались Артеміемъ, не могли быть признаны соборомъ удовлетворительными; такъ, на нарушеніе постовъ соборъ взглянулъ очень строго, какъ на соблазнъ, а сужденіе о заупокойныхъ молитвахъ приравнялъ къ мнѣнію Арія и категорически отвергъ. Не забудемъ, что отцамъ собора было извѣстно сходство этихъ мнѣній Артемія съ ученіемъ жидовствующихъ: тѣ также отвергали крестное знаменіе, также нарушали посты («упивались и объѣдались», по свид. Іосифа Волоцкаго), отвергали и другія церковныя установленія. Выраженіе Артеміемъ этихъ воззрѣній и было понято какъ ересь.

Итакъ, должно сознаться, что у собора были основанія осудить Артемія, если бы даже отцы собора и не были настроены враждебно къ подсудимому.

Поведеніе подсудимаго внушало судьямъ еще болѣе подозрѣній: его вызвали въ Москву принять участіе въ соборѣ на Башкина, — онъ бѣжалъ изъ Москвы; спросили о Порфиріи, — онъ отказался отъ него, а разговоръ его съ Порфиріемъ въ присутствіи дьяковъ доказалъ, что Порфирій ему близокъ, какъ ученикъ; зашла рѣчь о духовникѣ, — и тутъ Артемій далъ сбивчивое показаніе, внушившее судьямъ мысль, будто онъ хотѣлъ оклеветать духовника. Можетъ быть, поведеніе это слѣдуетъ приписать чувству смущенія, растерянности, желанію скрыть что либо могущее повредить, чувству вполнѣ естественному у подсудимаго; но въ глазахъ судей это могло еще замѣтнѣе подчеркнуть, что Артемій чувствуетъ себя не правымъ, а изобличеннымъ.

Такимъ образомъ, приходится вынести о процессѣ Артемія слѣдующее окончательное сужденіе: правда, судьи были предубѣждены противъ него и это предубѣжденіе высказалось въ

формальной сторонѣ процесса; можетъ быть, оно даже внушило судьямъ предвзятую мысль о виновности Артемія; но несомнѣнно, что поведеніе Артемія на судѣ могло не разсѣять, а еще усугубить это предубѣжденіе, а высказанныя имъ мнѣнія дали прямое основаніе осудить его; можно сказать даже, что иного исхода дѣла и быть не могло, если бы судьи и не были предубѣждены [1]).

---

[1]) Дробя обвиненія, возведенныя на Артемія, на двѣ группы: на неимѣющія прямого отношенія къ его образу мыслей и на имѣющія отношеніе, по которымъ онъ былъ осужденъ, какъ отступникъ православія, свящ. Садковскій утверждаетъ, что «самъ соборъ не смотрѣлъ на него, какъ на еретика, въ собственномъ смыслѣ этого слова» (стр. 83). Но въ соборномъ приговорѣ встрѣчается наименованіе мнѣній Артемія еретическими; да и не понятно было бы въ такомъ случаѣ (если бы справедливо было сужденіе о. Садковскаго) то наказаніе, которое наложено на Артемія, и тѣ мѣры разобщенія съ внѣшнимъ міромъ, какія принялъ для него соборъ. Свящ. Садковскій полагаетъ, что Артемій былъ не еретикомъ, а лишь послѣдователемъ заволжскихъ старцевъ, развившимъ «болѣе, чѣмъ слѣдовало» ученіе сихъ послѣднихъ. Но, признавая фактъ близости Артемія къ раціоналистамъ и существованіе у него раціоналистическихъ мнѣній, не проще ли было бы объяснить появленіе послѣднихъ вліяніемъ раціоналистическихъ ученій: сужденіе о. Садковскаго о томъ, что изъ ученія о внутреннемъ дѣланіи Артемій пришелъ къ отрицанію заупокойныхъ молитвъ, а изъ «непризнанія особенной важности за церковно-обрядовой стороной религіи» — къ легкому взгляду на посты и къ сочувствію еретикамъ (стр. 85), — это сужденіе гипотетично и оставляетъ просторъ недоумѣніямъ, разъяснить которыя не подумалъ свящ. Садковскій: не легко было бы, напр., согласовать съ ученіемъ заволжскихъ старцевъ отрицаніе крестнаго знаменія или даже значенія заупокойныхъ молитвъ. Еще дальше свящ. Садковскаго идетъ В. Жмакинъ, признающій идеи Артемія тожественными съ идеями Нила Сорскаго. Вотъ слова этого изслѣдователя: «дѣло Артемія прекрасно характеризуетъ свое время. Оно показываетъ, какіе быстрые шаги дѣлалъ у насъ односторонній религіозный консерватизмъ, боявшійся всякой новой, хотя бы то здравой мысли. Тѣ идеи, которыя позволялъ раньше проповѣдывать открыто преп. Нилъ Сорскій и заслужилъ тѣмъ уваженіе всего современнаго общества, тѣ же самыя идеи, спустя полвѣка, осуждаются, какъ ересь» («Митр. Даніилъ», стр. 461). Но произносить такое сужденіе это значитъ не считаться вовсе съ обстоятельствами дѣла; правда, Жмакинъ заподозриваетъ судную грамоту, но безъ всякихъ основаній, и, лишивъ себя одного изъ главнѣйшихъ источниковъ, создаетъ самостоятельныя догадки: произволъ, едва ли допустимый въ наукѣ.

Еще разъ ставлю вопросъ: былъ-ли Артемій дѣйствительно еретикомъ?

«Сочувствіе въ нѣкоторыхъ пунктахъ тогдашнимъ еретикамъ не есть, конечно, еще ересь»[1]. Но важно именно то, что приходится признать этотъ фактъ «сочувствія въ нѣкоторыхъ пунктахъ тогдашнимъ еретикамъ»: сужденія Артемія о постахъ, молитвахъ за умершихъ, крестномъ знаменіи сближаютъ его съ тогдашними раціоналистами («еретиками»); вѣдь, Θеодосій Косой очень скоро послѣ осужденія Артемія повторилъ между прочимъ и помянутыя сужденія; фактъ близости Артемія къ Θеодосію не подлежитъ сомнѣнію. А это свидѣтельствуетъ о томъ, что тогдашнія раціоналистическія ученія коснулись и Артемія; какъ и когда это случилось, — объ этомъ скажу дальше, когда придется перейти къ общимъ выводамъ, а пока отмѣчу, что у Артемія можно найти и еще черты «вольномыслія»: поѣздка въ Нейгаузъ, вызванная желаніемъ поговорить о вѣрѣ, критика книги Іосифа Волоцкаго, свободное отношеніе къ еретикамъ[2]. Съ другой стороны, у него видна близость къ ученію заволжскихъ старцевъ: склонность къ «особному житію», строгій взглядъ на монастырскія стяжанія, гуманное отношеніе къ еретикамъ, мысль о необходимости сознательнаго, критическаго отношенія къ «божественнымъ писаніямъ». Ограничусь пока лишь указаніемъ факта близости Артемія и къ раціоналистамъ и къ мистикамъ-заволжцамъ; объясненіе этого факта — послѣ разбора посланій Артемія и при разборѣ значенія его дѣятельности.

Литовскій періодъ жизни и дѣятельности старца Артемія.

Литовско-русское государство, куда бѣжалъ старецъ Артемій послѣ заточенія его въ Соловецкій монастырь, не могло представлять собою совсѣмъ уже чужую землю для русскаго бѣглеца: тамъ исповѣдывалась и вѣра православная, тамъ зву-

---

[1] В. М. Истринъ, отзывъ о студ. сочиненіи, стр. 4.

[2] Еще: Симеонъ слышалъ, что Артемій во Псковѣ «говорилъ недобро» (А. А. Э., т. I, стр. 249); царь, послѣ доклада Симеона и Сильвестра, «нача примѣчати ученія слабостная» у Артемія (тамъ же, стр. 247).

чалъ и русскій языкъ. Послѣдній былъ весьма распространеннымъ народнымъ языкомъ: вел. кн. литовскій, напр., въ грамотѣ отъ 20 авг. 1536 г.[1]) приказываетъ для «певности», т. е. для общеизвѣстности, общедоступности, перевести «листъ князя бискупа» и внести его въ свою грамоту именно на языкѣ русскомъ, какъ наиболѣе популярномъ. Что же касается вѣры православной, то уже даже послѣ смерти Артемія встрѣчается грамота 1607 г.[2]), которою повелѣвается городскихъ бурмистровъ выбирать половиннымъ числомъ изъ вѣры римской, а другую половину — вѣры греческой. Такимъ образомъ, прибывшій изъ Россіи старецъ находилъ здѣсь и родной языкъ и родную вѣру. Но въ то время, какъ въ московскомъ государствѣ православіе было господствующей религіей, не то видѣлъ онъ въ Литвѣ, гдѣ оффиціальной религіей считался католицизмъ, а ко времени прибытія Артемія стали распространяться и лютеранство и кальвинизмъ и социніанство. Вопросъ о появленіи, развитіи и взаимоотношеніи въ XVI вѣкѣ этихъ исповѣданій въ настоящее время трудами Ив. Соколова, И. Чистовича, Н. Н. Любовича и другихъ[3]) представляется настолько уже выясненнымъ, что мы можемъ пользоваться готовыми данными по исторіи западнорусской церкви, не отвлекаясь въ сторону дополнительнаго изслѣдованія.

Православіе появляется и утверждается въ Литвѣ несомнѣнно уже въ XIII вѣкѣ, хотя нѣкоторые изслѣдователи при-

---

[1]) Собр. др. грамотъ гор. Вильно и друг., т. I, № 26; см. также и стр. XXV.

[2]) Тамъ же.

[3]) Ив. Соколовъ: «Отношеніе протестантизма къ Россіи въ XVI и XVII вв.», М. 1880 г. И. Чистовичъ: «Очеркъ исторіи западно русской церкви», СПБ, ч. I, 1882 г.; ч. II, 1884 г. Н. Н. Любовичъ: «Исторія реформаціи въ Польшѣ. Кальвинисты и антитринитаріи», Варш., 1883 г. Его же: «Къ исторіи іезуитовъ въ лит.-русскихъ земляхъ въ XVI в.», В., 1888 г. Его же: «Начало католической реакціи и упадокъ реформаціи въ Польшѣ», Варш., 1890 г. См., кромѣ того, еще статьи Емельянова, Малышевскаго, А. Никольскаго (въ Тр. Кіев. Д. Акад.), Карѣева («Очеркъ ист. реформ. движ. и катол. реакціи въ Польшѣ», М. 1886 г.), Левицкаго (Кіев. Стар., 1882 г.), Лукашевича, Иванова («Братства»), Харламповича и мн. друг.

знаютъ существованіе его здѣсь даже въ XII вѣкѣ[1]). Судя по дошедшимъ до насъ даннымъ, распространеніе православія въ литовско-русскомъ государствѣ въ XIII—XIV вв. принимаетъ даже значительные размѣры. Наоборотъ, католическая пропаганда не была такъ успѣшна: въ 1251 г. католичество принимаетъ Миндовгъ изъ политическихъ соображеній, но затѣмъ отрекается отъ него; кромѣ него, до брака Ягелла съ Ядвигой ни одинъ литовскій князь не былъ католикомъ[2]). Вообще, несмотря ни на старанія ливонскихъ рыцарей, дѣйствовавшихъ силою оружія, ни на старанія доминиканцевъ и францисканцевъ, дѣйствовавшихъ силою проповѣди, католичество въ Литвѣ видныхъ успѣховъ не дѣлаетъ. Лишь въ 1386 г. положеніе мѣняется: вступая въ бракъ съ польской королевой Ядвигой, Ягелло, великій князь литовскій, долженъ былъ принять католичество и затѣмъ ввелъ его въ своей странѣ, окрестивъ своихъ подданныхъ-язычниковъ. Понемногу положеніе обоихъ вѣроисповѣданій начало видоизмѣняться[3]): католичество заняло положеніе господ-

---

[1]) А. А. Папковъ: «Братства», стр. XIV—XV. За время до соединенія Литвы съ Польшей насчитывается 16 литовскихъ князей, принявшихъ православіе. XIII вѣкъ даетъ рядъ именъ князей, принадлежащихъ къ православію: Войшелгъ, сынъ Миндовга, Довмонтъ—Тимоѳей Псковскій, Рокундъ—Лавръ Тройденовичъ и др. (Тамъ же; см. еще Чистовичъ, т. I, стр. 16—18). Проникновеніе православія въ Литву и распространеніе его тамъ объясняется, конечно, постоянными сношеніями двухъ сосѣднихъ государствъ: торговыми и военными соприкосновеніями, родственными связями литовскихъ и русскихъ князей. (Собр. др. гр. и актовъ г. Вильно и друг., ч. I, стр. XI). Преосв. Макарій приводитъ перечень именъ православныхъ литовскихъ бояръ: князья Острожскіе, Друцкіе, Соколинскіе, Горскіе, Четвертинскіе, Любецкіе, Подберескіе, Заславскіе, Стародубскіе, Сангушки, Слуцкіе, Бѣльскіе, Сапѣги, Мстиславскіе, Забрежскіе, Пинскіе, Корецкіе, Полубенскіе и мн. друг. (Ист. Р. Ц., т. IX, стр. 2).

[2]) Чистовичъ, т. I, стр. 18.

[3]) Хотя и есть извѣстія, что при введеніи католичества Ягелломъ въ Вильнѣ оставалась половина всѣхъ жителей православными (Л—сь Даниловича, стр. 204; Собр. гр. Вильно, т. I, стр. XXXVII) и хотя Бѣльскій, польскій лѣтописецъ, говоритъ, что при Ядвигѣ окрещено было только 30.000 человѣкъ, кромѣ тѣхъ, которые были окрещены въ русскую вѣру (см. тамъ же), однако сохранилась и такая грамота (1387 г.), гдѣ король даетъ клятву обращать подданныхъ своихъ въ повиновеніе римской церкви и даже при-

ствующее, а православіе становилось въ положеніе церкви подчиненной, терпимой, даже не равноправной, а тѣмъ болѣе не господствующей [1]).

Литовскіе короля не могли игнорировать интересовъ своихъ подданныхъ, которыхъ большая часть все же принадлежала

нуждать — immo compellere (см. тамъ же, стр. XLV). Грамота запрещаетъ между прочимъ и смѣшанные браки (между лицами восточно-православнаго и западно-католическаго исповѣданія) и, въ случаѣ нарушенія запрещенія, разрѣшаетъ даже насильственное обращеніе въ католичество того изъ супруговъ, который принадлежитъ къ греко-православной церкви. Такимъ образомъ, католическое исповѣданіе сразу становится господствующимъ и получаетъ рядъ привиллегій. Въ своей ревности прозелита Ягелло издаетъ въ 1413 году извѣстное городельское постановленіе, закрывающее доступъ къ государственнымъ должностямъ для лицъ не католическаго исповѣданія: et huiusmodi dignitarii non eligantur, nisi sint fidei catholicae cultores et subiecti sanctae romanae ecclesiae, nec etiam aliqua officia terrae perpetua, ut sunt dignitates castellanatus etc., nisi christianae fidei cultoribus conferantur... Praeterea praedictis libertatibus, privillegiis et gratiis tantummodo illi barones et nobiles terrae Lithuaniae debent uti et gaudere, quibus arma et clenodia nobilium regni Poloniae sunt concessa et cultores christianae religionis, romanae ecclesiae subiecti et non schismatici vel alii infideles. (Макарій, т. IX, стр. 10).

[1]) Правда, стѣснительныя мѣры относительно православія на дѣлѣ не всегда соблюдались, а городельское постановленіе впослѣдствіи даже было отмѣнено, однако интересы православія все же терпѣли постоянно въ Литвѣ немалый ущербъ. Начать хотя бы съ того, что оно не имѣло здѣсь государственнаго значенія. Литовскій митрополитъ поставлялся константинопольскимъ патріархомъ и затѣмъ послѣдній не вступалъ ни въ какія отношенія къ литовской іерархіи и паствѣ. Между тѣмъ римскій первосвященникъ имѣлъ огромное вліяніе и на поставленное имъ духовенство и на народъ и на правительство. Духовныя лица римскаго исповѣданія являлись постоянно совѣтниками короля, принимали самое широкое участіе въ дѣлахъ государственныхъ и пользовались значительнымъ вліяніемъ въ дѣлахъ управленія. Православные же іерархи были лишены этихъ прерогативъ. Преосв. Макарій (т. IX стр. 6) справедливо замѣчаетъ, что, несмотря на многочисленность въ Литвѣ русскаго духовенства и монашества, изъ него не выдѣлялось почти вовсе лицъ, которыя посвящали бы себя исключительно дѣлу проповѣди на защиту православія, на борьбу за него. Между тѣмъ, латинское духовенство, особенно монашескіе ордена, ревностно вело дѣло пропаганды католицизма. Въ концѣ XVI в., напр., бернардины и францисканцы дѣйствовали въ этомъ направ-

къ православному исповѣданію; но, съ другой стороны, сами они, будучи католиками и находясь подъ вліяніемъ латинскаго духовенства, не могли сочувствовать православнымъ. Отсюда вытекаетъ ихъ двойственная политика. Они, вступая на престолъ, подтверждаютъ права и привиллегіи православной части населенія Литвы, ограждаютъ имущественныя права православнаго духовенства, даютъ жалованныя грамоты русскимъ церквамъ и монастырямъ. Но, съ другой стороны, они не останавливаются и передъ мѣрами стѣсненія православныхъ тѣмъ болѣе, что ясно чувствуютъ тяготѣніе послѣднихъ къ единовѣрному московскому государству, гдѣ «вѣра греческаго закону» была исключительно господствующей. Это обстоятельство въ немалой мѣрѣ поддерживало тѣ способы къ окатоличенію православныхъ людей литовско-русскаго государства, какіе практиковались католическимъ духовенствомъ съ одобренія короля. Да и сами короли принимаютъ для тѣхъ же цѣлей свои мѣры: Витовтъ создастъ отдѣльную митрополію для юго-западной Руси, отдѣляя тѣмъ интересы послѣдней отъ центра православія. Казиміръ запрещаетъ православнымъ строить новыя церкви, а Алек-

---

леніи съ большимъ успѣхомъ, особенно въ низшихъ слояхъ общества. «Читая донесенія о подобныхъ совращеніяхъ», замѣчаетъ одинъ новѣйшій изслѣдователь этого вопроса: «несмотря на крайнюю сухость этихъ донесеній, невольно рисуются въ умѣ картины униженій и притѣсненій, которымъ предварительно подвергался этотъ подневольный народъ, его отчаяніе и слезы, прежде чѣмъ отречься отъ вѣры своихъ отцовъ». (Н. Н. Любовичъ: «Къ ист. іезуитовъ въ литовско-русскихъ земляхъ въ XVI в.», стр. 13. Авторъ приводитъ между прочимъ образчикъ донесенія одного францисканскаго монаха (рkп. Ватик. Арх., Nunz. di Polonia, t. XVI, p. 563) объ обращенныхъ имъ въ католичество лицахъ въ Вильнѣ: In primis anno MDLXXIX: 1) 13 decembris: Sophia antea vocata Agaphia de Potocko, famula d. Gasparis Chlodzienski, schisma Ruthenicum revocavit. 2) Eodem die Ioannes, coeus supradicti domini, Ruthenus, agnoscens fallaciam doctrinae Ruthenicae, catholicae fidei adhaesit. 3) 14 decembris. Thomas antea vocatus nomine Ruthenico Buas de Witewsko, dioecesios Wilnensis, homo laboriosus ex schismate Moscarum conversus. 4) Eodem die. Simon, antea vocatus Siemien, famulus d. Gasparis Chlodzinski, schisma Graecorum revocavit.... Anno Domini MDLXXX. 6 marcii. Ancilla quaedam d. Iacobi Iarmola pellificis civis Wilnensis, nomine Dorothea ex patre Levon Ruthenico... pertinaciam ruthenicam ommisit» и т. д.).

сандръ отвѣчаетъ отказомъ на просьбу Іоанна III разрѣшить выстроить церковь для дочери Іоанна Елены, жены Александра [1]).

Такимъ образомъ, къ началѣ XVI вѣка въ литовско-русскомъ государствѣ существуютъ параллельно два исповѣданія: православное, не господствующее, но весьма распространенное и терпящее сильное давленіе со стороны представителей власти и католицизма, и католическое, господствующее, имѣющее къ тому же на своей сторонѣ и власть. XVI вѣкъ нѣсколько видоизмѣняетъ эту картину появленіемъ новыхъ вѣяній реформаціоннаго характера.

Въ началѣ XVI вѣка въ Германіи начинается, какъ извѣстно, сильное религіозное броженіе, отразившееся въ значительной мѣрѣ и въ другихъ странахъ. Польша и Литва также

---

[1]) Кромѣ того, право подаванья немало вредило православію. Православные монастыри и церкви сдавались въ аренду князьями и частными лицами, на землѣ которыхъ они находились (Макарій, т. IX, стр. 12). Церковныя должности раздавались лицамъ, зачастую не имѣвшимъ къ Церкви ни малѣйшаго отношенія, прославившимся на войнѣ, иногда непринадлежавшимъ даже къ духовному званію и именовавшимся «нареченными» епископами. Это право подаванья приносило двоякій вредъ: одаренный имъ спѣшилъ извлечь какъ можно больше выгодъ изъ своего матеріальнаго положенія и потому закладывалъ и продавалъ движимое и недвижимое церковное имущество, чѣмъ церкви и монастыри приводились въ полное разореніе. Система кормленія, существовавшая въ московскомъ государствѣ, и зло, приносимое ею, были малозначительны въ сравненіи съ этимъ зломъ: тамъ дѣло шло объ отдѣльныхъ городахъ и провинціяхъ, которыя все же не могли быть использованы воеводами-кормленщиками вполнѣ и безнаказанно; а подаванье церквей и монастырей лишало ихъ въ конецъ средствъ, не говоря уже о томъ, что такое ограбленіе ихъ тяжело должно было дѣйствовать на настроеніе лицъ, горячо преданныхъ своей религіи. Другое и еще большее зло состояло въ томъ, что недостойные іерархи, назначаемые часто одинъ при жизни другого, еще до смерти предшественника, не стояли вовсе на высотѣ своей задачи. Заботясь о личныхъ матеріальныхъ благахъ, они оставляли безъ вниманія духовные интересы своей паствы и были сами по большей части лишены выдающагося развитія и дарованій. Такіе пастыри, конечно, не могли противоборствовать и католицизму и протестантизму и всѣмъ вообще нападкамъ на православіе: они были для этого слишкомъ ничтожны, слишкомъ неразвиты. Все это, конечно, только деморализовало духовенство и не мало вредило интересамъ православія.

не остались чужды ему и не безъ причинъ: можно положительно сказать, что здѣсь почва для реформація была подготовлена предшествующими условіями, и новыя идеи могли привиться легко. Совмѣстное существованіе двухъ исповѣданій, говоритъ г. Любовичъ [1]), католическаго и православнаго, не уживалось въ мирѣ, вело къ тому, что здѣсь особенно были чутки къ вопросамъ религіи: «стоило тутъ затронуть какой-либо догматъ вѣры или обрядъ, и это тотчасъ привлекало такое вниманіе и пріобрѣтало такой характеръ и значеніе, какое не заслужило бы въ земляхъ чисто-католическихъ». Поэтому проповѣдники реформаціи находили здѣсь и готовыхъ слушателей и ревностныхъ послѣдователей, тѣмъ болѣе, что ни католическое, ни православное духовенство ревностью къ защитѣ своей вѣры не отличалось. Современный писатель Михалонъ свидѣтельствуетъ о низкомъ уровнѣ просвѣщенія и нравственности того и другого духовенства: погоня за богатствами и почестями, роскошная жизнь, распутство, распри епископовъ, тяжелое положеніе низшихъ классовъ, отягчаемыхъ поборами, пристрастіемъ судей, взяточничествомъ, невысокій вообще культурный уровень страны, — вотъ цѣлый рядъ явленій, въ немалой степени обязанныхъ своимъ происхожденіемъ небрежности и примѣру духовенства [2]).

---

[1]) «Ист. реформ. въ Польшѣ. Кальвинисты и антитринитаріи», стр. 73.

[2]) Отрывки изъ сочиненія Михалона напечатаны во II т., V отд. Арх. ист.-юрид. свѣд. о Россіи. Выбираю изъ нихъ мѣста, наиболѣе характеризующія внутреннее состояніе Литвы въ разсматриваемую эпоху: «Nostros (Lithuanos) vero, non quidem magistratus, sed ipsa intemperies perdit potatores, aut mutua arma inter potandum enata; dies ab aquae ardentis potu inchoatur. vinum vinum adhuc in lectis clamantes. bibitur deinde viris a viris, feminis, juvenibus in plateis, foris, secus vias, quo infecti nihil post agere possunt, quam dormire, ac qui huic malo semel assuevit, in eo crescit potandi continenter cupiditas (pag. 30—32). Justitia quoque praestant nobis Tartari, nam reddunt unicuique statim, quod ipsius est. apud nos vero capit iudex decimam partem rei iudicatae, ab actore innocente, quae iudicis merces appellatur peressud (pag. 34). Iniuria affectus aut totum raptori permittit, aut vi vel fraude par refert (pag. 33). Nos nec bello nec pretio acquisitos, nec exteros, sed nostrae gentis et religionis, orphanos, egenos, conjugiis ancillarum irretitos, tenemus in servitute perpetua, abutimur authoritate in eos nostra, dum eos cruciamus, mutilamus, necamus. absque iudicio legitimo, ob quamcunque suspicationem (pag. 46). Taxantur etiam sacerdo-

Понятно, что среди наиболѣе просвѣщенныхъ людей должно было образоваться недовольство всѣмъ этимъ и особенно развратнымъ духовенствомъ, незаботившимся о своихъ обязанностяхъ; появленіе реформаціонныхъ идей только дало исходъ этому недовольству и потому было встрѣчено съ радостью. Помимо того, была и причина болѣе внѣшняго характера, обезпечивавшая успѣхъ реформаціи: именно, недовольство дворянства (шляхты) тѣмъ, что въ рукахъ высшаго духовенства, особенно католическаго, скоплялись большія богатства. Духовныя должности стали приманкой для всѣхъ, желавшихъ нажиться: ихъ раздавали короли лицамъ, оказавшимъ значительныя услуги, и эти лица старались обогатиться всѣми правдами и неправдами. Духовенство богатѣло, а на шляхту возлагались и тяжелые поборы и трудныя обязанности, каковы военная служба, походы. Понятно отсюда недовольство шляхты и стремленіе ограничить выгоды духовенства. Въ Польшѣ это стремленіе проявилось еще рѣзче, чѣмъ въ Литвѣ. Тамъ (въ Польшѣ) наступило полное охлажденіе къ католическому духовенству; поэтому всякое новое ученіе могло быть увѣрено въ успѣхѣ и покровительствѣ: общество стремилось такъ или иначе развязаться съ католической церковью; вопросъ былъ лишь въ томъ, чтобы скорѣе свергнуть иго латинства, а чѣмъ замѣнить его,—объ этомъ сгоряча серьезно не хлопотали, и потому охотно принимали

---

les nostri non solum ob ethnicis, sed a vicinis nostris Ruthenis, quod vinum, quae est res luxuriosa, bibant, carnes manducent, neque habentes in se procreandi sibi simile appetentiam, uxores ducant. Cum nemo continens esse, nisi id ipsi Deus dederit, queat. ab his abstinent caelibes monachi Graecorum. Porro habuisse antiquitus sacerdotes suae uxores, sed ex multis sacrae scripturae locis liquet... Quod si nunc nostri facerent, abstinendo ante triduum, cum vasa Domini portanda essent: viverent sanctius, quam in fucato caelibatu delicati epulones, quos uri semper lubidine aut concubinas alere, id est, ut Sophonias dicit sanctum polluere necesse est. Et tamen nos in istos mercenarios officium laudandi Dei, nobis scil. grave, rejicimus; cum ii irritent potius suis pravis moribus, quam placent Deum. Vices a nobis sibi delegatas, in vicarios negligentes rejiciunt: ipsi interea otiosi et voluptatibus intenti, ut fuci mel apum, sic isti labores populi comedunt, epulantur, seque vestiunt splendide. ad munia ecclesiastica multa simul nondum adulta aetate, nec sua natura perspecta, temere aspirant. negotiis saecularibus et profanis se immergunt» (pag. 74—76).

всякаго, какой прежде другихъ случался реформаторъ церковный»[1]). Это привело къ тому, что въ XVI вѣкѣ здѣсь насчитывалось до 70 различныхъ сектъ, имѣвшихъ каждая своихъ послѣдователей[2]).

Изъ Германіи и другихъ странъ Западной Европы религіозныя движенія очень скоро послѣ своего появленія переносились въ Польшу и Литву[3]), находя тамъ, съ одной стороны,

---

[1]) И. Емельяновъ: «О пропех. ученія Башкина и Косого», Тр. Кіев. Д. Акад., 1862 г., кн. I, стр. 304.

[2]) Наконецъ, для реформаціонныхъ стремленій XVI вѣка подготовило до нѣкоторой степени умы и гуситское движеніе. Н. Н. Любовичъ (цитов. соч., гл. I) отрицаетъ относительно Польши вліяніе гуситизма на томъ основаніи, что покровительство ему было дѣломъ правительства, основаннымъ на политическихъ разсчетахъ. Въ Литвѣ же, можно думать, дѣло обстояло нѣсколько иначе, и рядъ запрещеній и преслѣдованій этого ученія показываетъ, что оно здѣсь находило ревностныхъ адептовъ: таковы постановленія 1416 г. синода въ Велюнѣ, институціи 1424 и 1438 гг., гдѣ объявлялось, что даже подозрѣваемые въ ереси будутъ считаться оскорбителями королевскаго величества и будутъ подвергаться тяжелымъ наказаніямъ, къ какому бы классу общества они ни принадлежали и кто бы они ни были (Розовъ: «Ист. обз. сейм. постановл. и королев. декреталій», Тр. Кіев. Д. Ак., 1867 г., кн. II). Можно заключить отсюда, что реформаторы встрѣчали не совсѣмъ уже неподготовленную почву, и если въ половинѣ XV в. гуситизмъ ослабѣлъ, то впечатлѣніе, произведенное имъ на умы, и сѣмена реформаціоннаго стремленія остались, какъ почва для будущихъ религіозныхъ броженій.

[3]) Въ 1535 г. король Сигизмундъ I издаетъ въ Вильнѣ декретъ, въ которомъ грозитъ строгими мѣрами послѣдователямъ лютеранства. Но эта мѣра, очевидно, цѣли своей не достигла, такъ какъ въ 1539 г. въ Вильнѣ же является нѣкто Авраамъ Кульва, открыто распространявшій лютеранство и пользовавшійся значительнымъ успѣхомъ. Правда, въ 1542 г. Кульва, опасаясь суда, котораго требовалъ виленскій епископъ Павелъ Гольшанскій, бѣжалъ изъ Литвы и занялъ каѳедру богословія въ кенигсбергскомъ университетѣ, однако, дѣло протестантизма отъ этого ничего не потеряло. Придворные проповѣдники Сигизмунда-Августа — Козьминчикъ и Дискардія — продолжали проповѣдь Кульвы, а съ 1550 г. является и новый проповѣдникъ Янъ Винклеръ. Когда ему запрещено было проповѣдовать въ костелѣ, онъ сталъ собирать своихъ слушателей въ домѣ купца Морштына, гдѣ устроилъ даже молельню и сумѣлъ организовать отдѣльную лютеранскую общину. Съ 1554 г., когда власть надъ Литвою перешла къ Сигизмунду-Августу, дѣло протестантизма пошло еще быстрѣе, такъ какъ Сигизмундъ-Августъ былъ свидѣтелемъ

готовую почву въ настроеніи населенія, а съ другой — сильныхъ покровителей въ лицѣ короля или знатныхъ вельможъ, по тѣмъ

мотивамъ въ сочувствіи къ протестантскимъ идеямъ, благодаря вліянію Франциска Лисманини, духовника его матери, королевы Боны Сигизмундъ-Августъ окружилъ себя въ Вильнѣ сторонниками новыхъ ученій; сочиненія Лютера, Меланхтона и другихъ протестантскихъ писателей выдавались изъ королевской библіотеки всѣмъ желающимъ и свободно ходили по рукамъ въ Вильнѣ. Увѣщательное посланіе папы къ королю, гдѣ папа упрекалъ послѣдняго въ явномъ покровительствѣ еретикамъ, гдѣ онъ выражался прямо: «вы питаете, распространяете и поддерживаете вашимъ сочувствіемъ ересь» ([illegible]сальновъ, Тр. Кіев. Д. Акад., 1862 г., т. I, стр. 209), — осталось безъ замѣтнаго вліянія на короля: онъ только сталъ дѣйствовать медленнѣе и осторожнѣе. Тѣмъ не менѣе, послѣ сейма 1556 г. король проситъ папу разрѣшить: 1) богослуженіе на народномъ языкѣ, 2) причащеніе sub utraque, 3) браки духовенства, 4) уничтоженіе аннатъ, 5) созваніе собора для разсужденія о дѣлахъ вѣры и церкви (тамъ же стр. 300). Предложенія эти были отвергнуты папой, но самый фактъ ихъ показываетъ, какъ горячо сочувствовалъ и покровительствовалъ Сигизмундъ-Августъ протестантамъ.

Еще большимъ успѣхомъ, чѣмъ лютеранство, пользовался кальвинизмъ. Въ томъ же письмѣ къ королю папа пишетъ: «Воевода виленскій (князь Николай Радзивиллъ), еретикъ, защитникъ и вождь еретической партіи, отправляетъ у Васъ важнѣйшія должности: онъ канцлеръ Литвы, воевода Вильны, самый искренній другъ короля; ему дана такая власть, что онъ нѣкоторымъ образомъ регентъ королевства, второй монархъ». Дѣйствительно, князь Николай Радзивиллъ, прозванный Чернымъ, былъ ревностнымъ покровителемъ и насадителемъ кальвинизма. Самъ онъ принадлежалъ къ православію, но, ознакомившись во время путешествія въ Западную Европу съ бродившими тамъ реформаціонными идеями, онъ, по возвращеніи въ Литву, принимаетъ кальвинизмъ, усердно поддерживаетъ его, начавъ съ обращенія въ кальвинизмъ жены, дѣтей и прислуги. Онъ приходился двоюроднымъ братомъ супругѣ короля Варварѣ Радзивиллъ и потому пользовался въ королевствѣ огромнымъ вліяніемъ. Король быстро возвышаетъ его отъ званія подчашаго литовскаго княжества въ воеводы виленскіе, а затѣмъ назначаетъ великимъ маршаломъ и канцлеромъ Литвы. Для Литвы онъ былъ, какъ справедливо выразился папа въ упомянутомъ письмѣ, «второй монархъ». Въ его лицѣ кальвинисты нашли твердую внѣшнюю опору для своего ученія. Въ своемъ загородномъ домѣ онъ устроилъ кальвинскій соборъ, исходатайствовалъ у короля разрѣшеніе устроить временную молельню для кальвинистовъ, а въ 1561 году соорудилъ для нихъ и каменный храмъ. Для большаго успѣха пропаганды онъ выписываетъ изъ Польши кальвинскихъ проповѣдниковъ:

или инымъ причинамъ поддерживавшихъ новыя религіозныя ученія. Раньше прочихъ, повидимому, появилось въ Польшѣ и

Мартына Чеховича, Вендриховскаго, Симона Буднаго, Лаврентія Кришковскаго и другихъ и разсылаетъ ихъ для проповѣди по городамъ Литвы. Онъ открываетъ типографіи, печатаетъ книги съ изложеніемъ ученія кальвинистовъ. Дворянство не отставало отъ Радзивилла и многіе знатные паны удаляли католическое и православное духовенство изъ принадлежавшихъ имъ церквей и вводили въ своихъ помѣстьяхъ кальвинизмъ: въ одномъ воеводствѣ, напр., изъ 600 домовъ греческаго исповѣданія едва ли осталось 16 (Макарій, т. IX, стр. 322). Католическихъ парохій (приходовъ) до реформаціи въ Литвѣ насчитывали 700; около же 1566 г., по свидѣтельству современнаго писателя Цихоцкаго, едва ли осталась тысячная часть прежняго числа католиковъ. Въ жмудской католической епархіи осталось въ это время только 6 латинскихъ священниковъ (Макарій, тамъ же, стр. 201—202). Въ 1563 г. Николай Радзивиллъ даже добился у Сигизмунда Августа отмѣны городельскаго постановленія и тѣмъ какъ бы уравнялъ въ правахъ юридически, а не только фактически (какъ это было раньше) другія исповѣданія съ католицизмомъ (Актъ этотъ — см. Акт. Зап. Р., т. III, № 32, отъ 7 іюня 1563 г.).

Въ 1565 г. умеръ Николай Радзивиллъ Черный, но успѣхи кальвинистовъ отъ этого не пострадали, такъ какъ явился у нихъ новый покровитель — Николай Радзивиллъ Рыжій, родной братъ королевы. Къ этому времени кальвинизмъ достигъ высшей точки процвѣтанія. Даже кіевскій католическій епископъ Николай Пацъ впродолженіе довольно долгаго времени открыто исповѣдовалъ кальвинизмъ и только впослѣдствіи долженъ былъ сложить съ себя санъ. Другіе же епископы, не сочувствовавшіе новому ученію и не измѣнявшіе своей вѣрѣ, оставались почти совсѣмъ безъ паствы.

Наконецъ, около половины XVI в. въ Литвѣ появляется и новая секта антитринитаріевъ или социніанъ. Основателями ея считаются братья Социны, родомъ изъ Италіи. Италія вообще представляется колыбелью социніанства. Тамъ, въ силу различныхъ условій и всего болѣе идей гуманизма и Возрожденія, религіозная мысль не остановилась на сомнѣніи, а пошла отъ критицизма къ отрицанію положеній христіанства и даже самыхъ основныхъ догматовъ (именно, Троичности лицъ Божества). Первыми распространителями антитринитаріанства были итальянцы. Такъ было въ Польшѣ, Литвѣ и Швейцаріи. Въ послѣдней проповѣдниками явились: Камило Ренаро, Франческо Негри, Пьетро или Паоло Верджіеро, Бернардино Окино, Лелio Социни, Матео Грибальди, Джорджіо Бьяндрата (Бландрата), Джентиле, Паоло Альгіати и друг. (Карѣевъ: «Къ ист. реформ. движ. въ Польшѣ» стр. 139). Впрочемъ впервые антитринитаріанскія мысли высказалъ испанецъ Михаилъ Серветъ, также пробывшій впродолженіе довольно долгаго времени въ Италіи и тамъ

Литвѣ протестантство, затѣмъ почти одновременно — кальвинизмъ и социніанство, разбившіеся на значительное число фракцій. Во второй половинѣ XVI вѣка въ Литвѣ было множество

начавшій свою проповѣдь. Въ 1553 г. онъ былъ сожженъ Кальвиномъ въ Женевѣ за высказанныя имъ мнѣнія. Братья Лелiо и Фавстъ Социны оказали громадныя услуги распространенію антитринитаріанства. Италія, конечно, въ виду близости папскаго престола и инквизиціи, не представляла особенно удобнаго поля для дѣятельности, и Социнамъ пришлось искать другого мѣста, болѣе благопріятнаго для проповѣди ихъ идей. Выборъ ихъ палъ на Польшу и Литву, гдѣ значительное религіозное броженіе и покровительство протестантамъ со стороны королевскаго дома давали имъ надежду на успѣхъ. Прежде всего появляется социніанство въ Польшѣ, позже — въ Литвѣ, гдѣ распространителями его являются: Петръ изъ Гонёндза (изъ Подляхіи), Юлій Бландрата — итальянецъ, Францискъ Станкаръ — итальянецъ или венгерецъ (Макарій, т. IX, стр. 324), или нѣмецъ (Мальшевскій, Тр. Кiев. Д. Акад., 1876 г., кн. II, стр. 507), а всего вѣроятнѣе, итальянецъ родомъ изъ Мантуи (Любовичъ, цитов. сочин., стр. 97). Дѣйствуютъ они сначала довольно осторожно: Бландрата, напр., не выступаетъ прямо съ отрицаніемъ догмата Троичности: «онъ только обращается къ какому-либо лицу за разрѣшеніемъ нѣкоторыхъ, какъ ему казалось, противорѣчій въ Св. Писаніи и ловко сопоставляетъ такія мѣста его, чтобы вызвать въ умѣ собесѣдника сомнѣніе въ ученіи о Троицѣ» («Любовичъ: «Ист. реформ. въ Польшѣ», стр. 326). Дѣйствуетъ онъ съ такой осторожностью, что ученіе его было признано правильнымъ на кальвинскомъ соборѣ 1560 г. Тѣмъ не менѣе, кальвинисты скоро почувствовали, что въ средѣ ихъ выдѣляется новая секта, и сразу приготовились дать ей отпоръ, обративъ на нее вниманіе своего патрона Николая Радзивилла Чернаго. Въ 1558 г. Петръ изъ Гонёндза на соборѣ въ Вильнѣ открыто исповѣдалъ свое ученіе. Несмотря на осужденіе его образа мыслей, социніанство дѣлаетъ успѣхи. Такіе видные дѣятели кальвинизма, какъ Чеховичъ, Вендриховскій, Симонъ Будный, — примыкаютъ къ новой сектѣ. Социніане находятъ себѣ также покровителя среди магнатовъ — Яна Кишку, который происходилъ изъ старинной литовско-русской фамиліи изъ Бѣлоруссіи. Обладая значительнымъ состояніемъ, Янъ Кишка энергично поддерживалъ ученіе социніанъ, основывалъ общины ихъ, устраивалъ типографіи для печатанія сочиненій ихъ. Несмотря на соборы (1564, 1565 гг.), созванные съ цѣлью примирить ученіе кальвинистовъ и социніанъ, примиренія не послѣдовало, и послѣдніе вступаютъ въ открытую борьбу съ кальвинистами, защищая свои мнѣнія.

Строго говоря, не было единства и среди самихъ социніанъ, и они разбивались на отдѣльныя секты. Вначалѣ сущность ихъ ученія состояла

различныхъ сектъ [1]), не сходившихся другъ съ другомъ во мнѣніяхъ. Такое быстрое развитіе новыхъ вѣроученій, очевидно, свидѣтельствуетъ о подготовленности къ нимъ настроенія населенія и, съ другой стороны, о слабости прежде бывшихъ господствовавшихъ исповѣданій — католическаго и православнаго. Дѣйствительно, представителямъ этихъ исповѣданій трудно было отстаивать свои интересы, и приходилось поэтому терять свою паству.

Деморализація среди католическаго духовенства была ужасающая [2]) и это обстоятельство, а равно и пренебреженіе своими обязанностями, проявившіеся въ этомъ духовенствѣ, только способствовали и облегчали дѣйствія проповѣдникамъ другихъ исповѣданій. Лишь къ концу XVI в. происходитъ реакція въ пользу католицизма и то благодаря стараніямъ не мѣстнаго духовенства, безсильнаго къ борьбѣ, а пришлаго—іезуитовъ. Послѣдніе прибыли въ Вильну въ сентябрѣ 1569 года по вызову виленскаго бискупа Валеріана Протасовича-Шушковскаго и немедленно принялись за дѣло пропаганды. Они воспользовались цѣлымъ рядомъ весьма цѣлесообразныхъ средствъ: открывали школы, гос-

въ отрицаніи Троичности лицъ Божества, божественнаго достоинства І. Христа, таинствъ, обрядовъ, іерархіи. Впослѣдствіи выдѣляется группа унитаріевъ, которая, все же отрицая божественность І. Христа, признала однако, что Онъ, получивъ бытіе съ рожденіемъ отъ Дѣвы Маріи, сталъ Сыномъ Божіимъ и Богомъ навѣки, почему и должно почитать его Богомъ и призывать въ молитвахъ; Духъ же Святый, по ихъ мнѣнію, не Лицо Тріединаго Бога, а сила Божія. Другая группа отрицала вообще божественность Христа, полагая однако, что Онъ былъ возвеличенъ до Божеской чести; кромѣ того, эта группа поддерживала идею о долженствующемъ наступить тысячелѣтнемъ царствѣ Мессіи. По сходству ихъ съ іудеями въ пунктахъ отрицанія догмата Троичности, божества І. Христа, догматовъ воплощенія и искупленія, они получили названіе полужидовствующихъ. Наконецъ, были и другія фракціи социніанства: двубожники, трсбожники и др., но менѣе значительныя. Секта полужидовствующихъ особенно широко распространилась именно въ Литвѣ.

[1]) Ив. Соколовъ: «Отн. прот. къ Россіи», стр. 258.

[2]) Н. Н. Любовичъ: «Начало катол. реакціи и упадокъ реформ. въ Польшѣ». На первыхъ страницахъ этого труда собрана масса фактовъ, подтверждающихъ крайнюю безнравственность и распущенность католическаго духовенства въ это время.

питали, благотворительныя учрежденія, произносили увлекательныя проповѣди, устраивали диспуты, торжественныя религіозныя процессіи, великолѣпныя богослуженія, дѣйствовали на убѣжденія своей паствы путемъ исповѣди и т. п. Производя такимъ образомъ сильное впечатлѣніе на населеніе, они понемногу достигали своей цѣли: ихъ безплатныя школы охотно посѣщались, ихъ подвиги благотворительности привлекали къ нимъ общее расположеніе, ихъ торжественныя богослуженія и процессіи собирали къ нимъ массу зрителей, ихъ рѣчи, диспуты и убѣжденія дѣйствовали на умы и возвращали католической церкви отпавшую паству. Уже къ концу XVI вѣка католическая реакція въ Литвѣ достигла необычайныхъ размѣровъ исключительно благодаря энергіи іезуитовъ[1], а съ тѣмъ вмѣстѣ возвращалось и прежнее значеніе католичеству: привиллегіи послѣдняго были вновь созданы и подтверждены, благодаря дѣятельности іезуитовъ. Началось обращеніе въ католичество православныхъ и протестантовъ. Даже дѣти Радзивилла Чернаго, яраго защитника кальвинизма, поддались обаянію іезуитовъ и приняли католическое исповѣданіе.

Въ чемъ же выражалась дѣятельность представителей другого исповѣданія православнаго? Какъ отнеслись они къ новымъ вѣроученіямъ и вообще ко всему религіозному движенію въ Литвѣ въ XVI вѣкѣ?

Въ лицѣ протестантовъ они первоначально почувствовали союзниковъ въ борьбѣ противъ латинянъ и при томъ эти союзники были едва ли не энергичнѣе самихъ православныхъ. Съ ними вмѣстѣ дѣйствовали православные на сеймахъ: виленскомъ 1563 г., гродненскомъ 1568 г, варшавскомъ 1573 г, защищая свои гражданскіе и религіозные интересы отъ общаго врага—латинянъ. Порою даже замѣчается нѣкоторое сближеніе между православными и протестантами: князь Острожскій, напр., дер-

---

[1]) Съ заслуженной гордостью обращался въ 1579 г. іезуитъ Скарга къ памяти вызвавшаго іезуитовъ бискупа Валеріана Протасовича, спрашивая: повѣдай намъ, Валеріане, какова была Литва въ то время, когда католическому священнику едва можно было показаться на улицѣ и когда католикъ былъ такою рѣдкостью во всемъ княжествѣ литовскомъ, особенно между панами. (Макарій т. IX. стр. 368).

жалъ при себѣ протестанскихъ книжниковъ, поручая имъ составлять полемическія сочиненія противъ латинянъ [1]). За эту близость къ протестантамъ онъ впрочемъ подвергся укорамъ со стороны Курбскаго.

Тѣмъ не менѣе, сходясь на почвѣ общей борьбы противъ католиковъ, православные выступали, по мѣрѣ силъ, на защиту своихъ вѣрованій, когда на эти послѣднія дѣлались нападки со стороны католиковъ и протестантовъ. Митрополиты русскіе, занимавшіе литовскую каѳедру въ это время, особенной ученостью не отличались и лично въ полемику не вступали, хотя иногда облегчали ей трудъ достиженія ея цѣли. Митрополитъ Сильвестръ Бѣлькевичъ или Велькевичъ представляетъ много фактовъ противъ себя [2]) и прежде всего то, что онъ не отличался книжнымъ образованіемъ, которое особенно необходимо было главѣ литовско-русской церкви въ періодъ такого религіознаго броженія. Тѣмъ не менѣе онъ отличался практическимъ умомъ и умѣлъ найти себѣ покровителей при дворѣ, благодаря чему и сохранилъ свое положеніе до самой своей смерти Изъ дѣятельности его важно только созваніе собора 1558 г., о которомъ впрочемъ свѣдѣній почти не имѣется, кромѣ того, что онъ былъ созванъ «ку постановенью вѣры и закону христіанского» [3]). Митрополитъ, должно быть, все-таки понималъ надвигавшуюся опасность со стороны протестантовъ и намѣревался оказать ей противодѣйствіе. Митрополитъ Іона III Протасовичъ-Островскій, вступившій на каѳедру въ 1568 г., былъ дѣятельнѣе своего предмѣстника и предпринялъ цѣлый рядъ мѣръ къ упорядоченію церковнаго устройства. Прежде всего, по его ходатайству, король урегулировалъ и обставилъ нѣкоторыми ограниченіями право подаванья. Другія работы его имѣли въ виду расширеніе правъ православнаго духовенства, улучшеніе его матеріальнаго и общественнаго положенія, устраненіе безпорядковъ въ епархіи митрополита. Вообще, надо сказать, что это былъ человѣкъ довольно энергичный, много

---

[1]) Такъ, Мотовилѣ онъ поручилъ написать опроверженіе на книгу Скарги, а другому, неизвѣстному по имени, «преложити на польщизну лѣпшаго ради выровумѣнія» бесѣду Іоанна Златоуста о вѣрѣ, надеждѣ и любви. (Макарій, т. IX., стр. 373-374).

[2]) Макарій, т. IX, стр. 329 и слл.

[3]) Тамъ же, стр. 334.

трудившійся для облегченія своей церкви, но главнымъ образомъ съ внѣшней стороны: для противодѣйствія іезуитской пропагандѣ ничего не сдѣлалъ, а между тѣмъ іезуиты вели борьбу весьма энергично. Два послѣдующія митрополита—Илія Куча и Онисифоръ Дѣвочка (Дѣвочька)—личности довольно блѣдныя и безцвѣтныя. Личной ихъ иниціативы въ отстаиваніи интересовъ своего вѣроученія не видно. Православное населеніе противодѣйствуетъ іезуитамъ открытіемъ школъ, организаціей братствъ, составленіемъ полемическихъ сочиненій:—митрополиты смотрятъ равнодушно на то, какъ ихъ паства сама отстаиваетъ свои религіозные интересы и ограничиваются лишь тѣмъ, что благословляютъ ее. Справедливый упрекъ посылаетъ имъ поэтому нашъ знаменитый церковный историкъ за ихъ бездѣятельность въ борьбѣ съ католической реакціей: «къ изумленію, во всей этой борьбѣ, касавшейся непосредственно вѣры и церкви, не принимали почти никакого участія западно-русскіе архипастыри. Пусть будетъ справедливо, что сами они, по своей малообразованности, не способны были охранять и защищать свое духовное стадо мечомъ слова Божія; но они имѣли не мало матеріальныхъ средствъ, чтобы заводить школы для приготовленія образованныхъ пастырей церкви, приглашать и содержать ученыхъ мужей, издавать готовыя сочиненія, направленныя противъ лютеранства. Правда и архипастыри наши, начиная съ митрополита, не всегда были недѣятельными, и они имѣли свои заботы и нерѣдко даже вели своего рода борьбу, но лишь изъ-за своихъ личныхъ интересовъ, а не интересовъ церкви, изъ-за своихъ правъ имущественныхъ и судебныхъ»[1]).

Приведенными словами всего лучше характеризуется отношеніе высшей іерархіи къ начавшейся религіозной борьбѣ: пастыри были безсильны и не отстаивали своего вѣроученія ни лично, ни путемъ своей иниціативы, предоставивъ это дѣло міранамъ и низшему духовенству, открывавшимъ и насаждавшимъ школы, церкви, типографіи, братства, создавшимъ, наконецъ, цѣлую полемическую литературу, извѣстную подъ именемъ юго-западной.

Таково было религіозное состояніе литовско-русскаго государства около того времени, когда прибылъ въ Литву старецъ Артемій.

---

[1]) Макарій, т. IX, стр. 436.

О прибытіи въ Литву старца Артемія и Феодосія Косого съ учениками Андрей Венгерскій [1]) пишетъ: «Въ бѣлорусскій округъ, въ Витебскъ, городъ въ Бѣлоруссіи великій и славный (1552 г.), изъ глубины Россіи прибыли три монаха греческаго исповѣданія, называвшіеся чернецами, т. е. Феодосій, Артемій и Фома. Не знали они ничего, кромѣ родного языка, другихъ наукъ, кромѣ отечественныхъ; осуждали, однакожъ, идолопоклонническіе обряды, и, сокрушая истуканы, выбрасывали ихъ сперва изъ домовъ, а потомъ изъ святынь, заохочивая народъ словомъ и сочиненіями къ призыванію самого Господа черезъ Іисуса Христа. Но навлекши на себя въ первомъ жару распространенія чистой религіи ненависть суевѣрныхъ людей, сильно привязанныхъ къ почитанію обрядовъ, которые всѣмъ, иначе вѣрующимъ, угрожали огнемъ и мечомъ, они выѣхали оттуда и прибыли вглубь Литвы, гдѣ уже свободнѣе раздавалось Евангельское слово. Феодосій, удрученный старостью, ибо ему было болѣе 80 лѣтъ, вскорости умеръ. Артемій поѣхалъ къ Юрію, князю слуцкому и копыльскому. Наконецъ, Фома, который былъ краснорѣчивѣе обоихъ предыдущихъ и свѣдущѣе ихъ въ Свящ. Писаніи, сдѣлавшись въ Господнемъ храмѣ священникомъ, поѣхалъ въ Полоцкъ, въ которомъ въ то время чистое ученіе начало проявляться, для поученія вѣрныхъ и утвержденія ихъ въ познаніи Бога и благочестіи. Находясь въ этомъ призваніи нѣсколько лѣтъ постоянно и рачительно, смертію своею и кровію утвердилъ правила новаго ученія. Ибо Иванъ Васильевичъ, великій князь московскій, въ 1563 году, въ февралѣ мѣсяцѣ, взявъ Полоцкъ и тираня жителей, положилъ также и на этомъ благочестивомъ проповѣдникѣ слова Божія излить свою жестокость и наиболѣе потому, что нѣкогда былъ онъ его подданнымъ и единовѣрцемъ: онъ приказалъ вывести его на ледъ и утопить въ проруби. Однако, въ сердцахъ витебскихъ жителей слово Божіе, посѣянное тѣми монахами, не осталось без-

[1]) Андрей-Венгерскій (Adr. Regenvolscius): «Systema historico-chronologicum ecclesiarum Slavonicarum per provincias varias, continens historiam ecclesiasticam a Christo et apostolorum tempore ad annum MDCL (1650)». Trajecti ad Rhenum. 1652, pag. 262—263. Русскій переводъ (не вполнѣ впрочемъ полный) заимствую изъ перевода книги Лукашевича въ Чт. Общ. Ист. и Древн., 1847 г., кн. 8, стр. 2—3.

видимымъ. Ибо, возлюбивъ слово Божіе и возненавидѣвъ идолопоклонническіе обряды, они въ непродолжительномъ послѣ того времени пригласили къ себѣ изъ Литвы и короны проповѣдниковъ чистой религіи и соорудили храмъ въ нижнемъ замкѣ»[1]).

Изслѣдователи различно отнеслись къ свидѣтельству Вен-

---

[1]) Подлинный латинскій текстъ извѣстія Венгерскаго гласитъ слѣдующее: «In districtu Albae Russiae, a 1552, e media Moscovia, tres monachi, graecani ritus habitusque, vulgo czerneci, quasi nigritae appellati, videlicet Theodosius, Artemius et Thomas, Vitepsiam, Albae Russiae amplissimam et celeberrimam civitatem, appulerunt. Hi, nulla alia lingua, praeter maternam, nullis litteris aliis, praeter patrias, instituti, idolatricos cultus damnare, idola primum quidem e privatis laribus, mox e publicis delubris confracta ejicere, populum ad invocationem Solius Dei per Christum, auxilio S. Sancti, voce et scriptis revocavere. Verum, cum in primo propagandae purioris religionis fervore, odium et furorem superstitiosae et imrguneulis perquam addictae plebis, qui ferrum et ignem omnibus eorum sectatoribus minitabantur, extulere inde pedem in interiorem Lithuaniam delati, ubi jam paulo liberius vox Evangelii personabat. Ac Theodosius quidem, senio confectus, atque octuagenario maior, non multo post ad superos migravit. Artemius autem ad Georgium, ducem Sluccensem et Copylensem se contulit. Porro Thomas, caeteris eloquentior et cognitione sacrarum litterarum instructior, ad ministerium Evangelii promotus, atque Polociam, paucis post annis, ubi jam doctrina purior pullulare coeperat, ad instituendos et in vera cognitione ac pietate confirmandos fideles, missus est. In qua vocatione per aliquot annos, fungens et constanter perseverans, morte sua et sanguine fundamenta jactae doctrinae conspersit et confirmarit. Cum enim Ioannes Basilides, Magnus Moscoviae Dux et Tyrannus, anno 1563, februarii, Polociam expugnasset et in cives gravis desaeviret, etiam in probum illum Christi praeconem, exemplum crudelitatis statuere decrevit, eoque gravius, quod hominem suae nationis suaeque religionis aliquando fuisse, jam autem in diversa de religione sententia et manere et constanter perseverare fando accepisset. Is igitur eductum in glaciem Dunae fluvii, fuste prius capite eius illiso, in aquam glacie perfracta, qua flumen erat verticosius, praecipitandum curavit. Sed neque ex cordibus Vitepscicnsium, verbum a monachis illis, non sine Divino numine sparsum, rediit vacuum. Nam gustato verbo Dei pertaesi idolatricorum cultum, cum ex Lithuania, tum ex Polonia, V. D. Ministros et purioris religionis praecones, non multa interposita mora, accersiverunt, atque domum publicum audiendis sacris concionibus, invocando Divino Nomini, administrandisque sacramentis, in inferiori castro, prope templum Nativitatis Christi unanimiter erexerunt. Ab eo templo et Polocia, urbs regia, Christo eiusque verae Ecclesiae hactenus praebuit hospitium.

герскаго: одни совсѣмъ отвергаютъ его, другіе принимаютъ. Къ числу первыхъ относится Костомаровъ. Основанія, по которымъ онъ не относитъ свидѣтельства Венгерскаго именно къ московскимъ выходцамъ, таковы:

1) приходъ монаховъ въ Витебскъ показанъ въ 1552 году, что невѣроятно, такъ какъ судъ надъ Артеміемъ былъ въ 1553—54 году, а надъ Косымъ въ 1554—55 г.;

2) Ѳеодосій представляется старикомъ 80 лѣтъ, а, по словамъ Зиновія, въ Литвѣ онъ женился: фактъ, если не совсѣмъ невозможный, то уже слишкомъ исключительный»;

3) отзывы Курбскаго объ Артеміи не показываютъ, что послѣдній былъ еретикомъ;

4) Косой, по Зиновію, въ Москвѣ отвергалъ божественность І. Христа, «а пришедшіе изъ Москвы монахи у Адріана не представляются такого рода еретиками»[1]).

Къ мнѣнію Костамарова примыкаетъ и В. Иконниковъ: «называемый въ этомъ извѣстіи Артемій не могъ быть Троицкій игуменъ, потому что Курбскій, лично знавшій его, говоритъ о немъ съ большой похвалой и ясно отдѣляетъ отъ этихъ еретиковъ, къ которымъ онъ относится презрительно. Эти лица были, вѣроятно, Игнатій и Ѳома, упоминаемые въ дѣлѣ Башкина»[2]).

Другіе изслѣдователи: проф. И. Малышевскій, свящ. Садковскій, Калугинъ принимаютъ извѣстіе Венгерскаго, но съ нѣкоторыми ограниченіями и поясненіями, такъ какъ оно даетъ много неясныхъ и запутанныхъ свѣдѣній.

Источникомъ Венгерскаго, должно быть, послужили устныя и письменныя преданія литовскихъ кальвинистовъ и могло случиться, что эти преданія допускали хронологическія и другія фактическія погрѣшности. Такъ, годъ прибытія московскихъ монаховъ въ Литву указанъ ошибочно—1552 г. Малышевскій[3]) дѣлаетъ догадку, что, можетъ быть, показанъ этотъ годъ потому, что съ него именно «явственно обозначается возникновеніе первыхъ протестантскихъ общинъ въ литовской Руси». Но догадка эта едва ли можетъ быть принята хотя бы потому, что возникновеніе протестантскихъ общинъ, основанныхъ мѣстными и

[1]) Ист. Моногр., т. I, стр. 476.
[2]) «О культ. знач. Византіи въ русской ист.», стр. 453.
[3]) «Письмо Смѣры», стр. 523.

пришлыми изъ Западной Европы реформаторами, но имѣетъ, по крайней мѣрѣ, на первыхъ порахъ никакого отношенія къ выходцамъ изъ Россіи. Гораздо проще объяснить здѣсь дѣло ошибкой Венгерскаго или, точнѣе, ошибкой источника его, повторенной и имъ самимъ. Прибыть же въ Литву московскіе выходцы могли и ранѣе 1555 г. Тѣмъ не менѣе, эта ошибка не даетъ еще права отвергать значеніе и цѣлаго извѣстія, такъ какъ перечисленные факты могли быть и вѣрны и относиться именно къ даннымъ лицамъ: невѣрная дата еще не рѣшаетъ вопроса о достовѣрности извѣстія въ прочихъ его частяхъ.

Ѳома, о которомъ упоминаетъ Венгерскій, лицо неизвѣстное. Малышевскій [1]) дѣлаетъ предположеніе, что это могъ быть Вассіанъ, перемѣнившій свое имя во время бѣгства, «какъ то именно и дѣлали спутники Ѳеодосія». Садковскій принимаетъ это предположеніе [2]). Основаніе для принятія—развѣ только то, что Венгерскій не упоминаетъ о Вассіанѣ, который бѣжалъ съ Косымъ и, можетъ быть, его называетъ Ѳомой. Но, если бы Вассіанъ и перемѣнилъ имя во время бѣгства, врядъ ли была нужда ему удерживать ложное имя, когда онъ прибылъ въ Литву. Поэтому основаніе для догадки Малышевскаго кажется мнѣ шаткимъ. Но можно предположить, что въ числѣ спутниковъ Косого былъ кто либо, дѣйствительно носившій имя Ѳомы, такъ какъ «Сказаніе» къ Многословному Посланію говоритъ: «разбѣгошася отъ Новоозера .... Косой и Вассіанъ *съ прочими* въ Литву». Въ такомъ случаѣ, нѣтъ нужды, по примѣру Калугина [3]), видѣть въ лицѣ Ѳомы «мѣстнаго протестанта, съ которымъ Ѳеодосій соединился для своей пропаганды». Я не могу согласиться съ Калугинымъ въ томъ, что «нѣтъ необходимости и достаточно основаній выводить его (Ѳому) непремѣнно изъ Россіи», такъ какъ извѣстіе Венгерскаго ясно имѣетъ въ виду пришлыхъ монаховъ, а при упоминаніи о казни Ѳомы даже отмѣчаетъ, что Іоаннъ IV казнилъ его, какъ своего бывшаго подданнаго и единовѣрца (hominem suae nationis suaeque religionis aliquando fuisse accepit). Итакъ, вѣрнѣе признать Ѳому пришлымъ изъ Россіи

[1]) Тамъ же, стр. 524.
[2]) Цитов. сочин., стр. 106.
[3]) Цитов. сочин., стр. 141.

монахомъ, спутникомъ Косого, не поименованнымъ въ «Сказаніи» къ Мн. Посланію.

Что касается одновременнаго прибытія трехъ монаховъ въ Витебскъ, то можно, на основаніи словъ «Сказанія» къ Мн. Посланію, вывести, что ихъ было дѣйствительно трое или даже больше: Өеодосій Косой, Вассіанъ и ихъ спутники (можетъ быть, одинъ лишь Өома). Игнатій же бѣжалъ «на Двину», тогда какъ остальные изъ Москвы прямо въ Литву. Артемій же, должно быть, прибылъ вскорѣ послѣ нихъ—около 1554—56 г. Поэтому не трудно было допустить Венгерскому и здѣсь погрѣшность, назвавъ Артемія въ числѣ спутниковъ Косого, тѣмъ болѣе, если среди бѣжавшихъ монаховъ были и такіе, которые были извѣстны подъ именемъ Артемьевыхъ учениковъ, какъ называетъ ихъ «Сказаніе» къ Мн. Посланію. Допустить же общее бѣгство Артемія съ Косымъ я не могу, потому что «Сказаніе» не упоминаетъ о чемъ-либо подобномъ и не позволяетъ дѣлать такой выводъ то соображеніе, что Косой бѣжалъ изъ Москвы (1555 г.), а Артемій изъ Соловковъ. Путь послѣдняго неизвѣстенъ, но былъ, несомнѣнно болѣе длиненъ. Едва ли Артемій шелъ инымъ путемъ, чѣмъ чрезъ Новгородскую и Псковскую области, ему хорошо знакомыя и для него болѣе удопроходимыя, чѣмъ Московскія земли. Идя такимъ путемъ, онъ могъ прійти къ Витебску и здѣсь соединиться съ лицами, прибывшими изъ Москвы ранѣе его и очутившимися въ такомъ же положеніи, какъ и онъ.

Безусловно не достовѣрнымъ слѣдуетъ признать также извѣстіе о престарѣломъ возрастѣ Өеодосія. Съ одной стороны, трудное и опасное бѣгство изъ подъ стражи въ Литву, а еще раньше отъ своего господина,—едва ли по силамъ было бы престарѣлому человѣку, который, по прибытіи въ Литву, скоро умеръ (non multo post ad superos migravit). Но и кромѣ того, фактъ женитьбы его, свидѣтельства Курбскаго[1]) и клирошанъ (у Зиновія), по которымъ Косой жилъ еще въ 60 и 70-хъ годахъ XVI вѣка, даютъ поводъ утверждать здѣсь еще одну ошибку со стороны Венгерскаго.

Возраженія Костомарова и Иконникова о томъ, что Курбскій считалъ Артемія православнымъ и потому нельзя предполагать близости послѣдняго къ Косому, не могутъ быть приняты, какъ

[1]) Сказанія, стр. 224.

вслѣдствіе необходимости относиться къ Курбскому вообще осторожно, такъ и потому, главнымъ образомъ, что свидѣтельство Курбского характеризуетъ Артемія уже въ послѣдніе годы его жизни, а въ 1555 году, когда онъ только прибылъ въ Литву, Курбскаго еще тамъ не было. Наконецъ, удивительно ли, если бы даже Артемій временно сблизился съ товарищами по несчастью, считая ихъ также невинно осужденными, какимъ онъ считалъ себя; это сближеніе весьма вѣроятно и потому, что Артемій былъ близокъ къ нимъ и въ пустыняхъ заволжскихъ. Когда же крайности ученія Косого обнаружились, Артемій, чуждый этихъ крайностей, естественно долженъ былъ разойтись съ нимъ во мнѣніяхъ.

Должно отвергнуть и четвертый доводъ Костомарова—о характерѣ мнѣнія Косого. Правда, судя по Зиновію, Косой былъ антитринитаріемъ. Если судить по Венгерскому, этого вывода сдѣлать нельзя. Но есть, помимо Зиновія, и другой источникъ свѣдѣній о литовскомъ періодѣ жизни Косого — «Многословное Посланіе», которое впрочемъ не было извѣстно Костомарову. Въ Мн. Посланіи ученіе Косого также не выставлено антитринитаріанскимъ, такъ какъ оно, возможно, въ Литвѣ такимъ и не было [1]).

[1]) Несомнѣнно, у Ѳ. Косого, какъ и у другихъ русскихъ религіозныхъ вольнодумцевъ XVI вѣка, было стремленіе отрѣшиться отъ традиціонныхъ воззрѣній, но несомнѣнно также и то, что положительная сторона его ученія была довольно слаба и туманна. Даже въ Литвѣ онъ являетъ свои мнѣнія болѣе отрицательной ихъ стороной, чѣмъ положительной; тѣмъ больше есть основанія предполагать это для Москвы, гдѣ уже самый протестъ и отрицаніе давали нѣкотораго рода нравственное удовлетвореніе «вольнодумцу». По прибытіи въ Литву онъ нашелъ тамошнія религіозныя ученія сложившимися въ видѣ многочисленныхъ, но болѣе или менѣе опредѣленныхъ формулъ. Мысли, которыя роились у него въ головѣ въ бытность его въ Россіи, онъ увидѣлъ здѣсь приведенными въ строгую систему въ положеніяхъ протестантскихъ проповѣдниковъ. Протестантство же, должно быть, оказало здѣсь на ученіе Косого значительное вліяніе, хотя и не было воспринято имъ вполнѣ. «Въ изложеніи ученія Ѳеодосія мы не встрѣчаемъ исключительно протестантскаго ученія объ оправданіи; можетъ быть, оно не было усвоено или самимъ Ѳеодосіемъ или его слушателями. Но такіе факты, какъ женитьба Косого, или предпочтительное пользованіе ветхимъ завѣтомъ, прямо отражаютъ вліяніе протестантское; исключительно русскимъ вліяніемъ, выносеннымъ изъ оте-

монахомъ, спутникомъ Косого, не поименованнымъ въ «Сказаніи» къ Мн. Посланію.

Что касается одновременнаго прибытія трехъ монаховъ въ Витебскъ, то можно, на основаніи словъ «Сказанія» къ Мн. Посланію, вывести, что ихъ было дѣйствительно трое или даже больше: Ѳеодосій Косой, Вассіанъ и ихъ спутники (можетъ быть, одинъ лишь Ѳома). Игнатій же бѣжалъ «на Двину», тогда какъ остальные изъ Москвы прямо въ Литву. Артемій же, должно быть, прибылъ вскорѣ послѣ нихъ—около 1554—56 г. Поэтому не трудно было допустить Венгерскому и здѣсь погрѣшность, назвавъ Артемія въ числѣ спутниковъ Косого, тѣмъ болѣе, если среди бѣжавшихъ монаховъ были и такіе, которые были извѣстны подъ именемъ Артемьевыхъ учениковъ, какъ называетъ ихъ «Сказаніе» къ Мн. Посланію. Допустить же общее бѣгство Артемія съ Косымъ я не могу, потому что «Сказаніе» не упоминаетъ о чемъ-либо подобномъ и не позволяетъ дѣлать такой выводъ то соображеніе, что Косой бѣжалъ изъ Москвы (1555 г.), а Артемій изъ Соловковъ. Путь послѣдняго неизвѣстенъ, но былъ, несомнѣнно болѣе длиненъ. Едва ли Артемій шелъ инымъ путемъ, чѣмъ чрезъ Новгородскую и Псковскую области, ему хорошо знакомыя и для него болѣе удопроходимыя, чѣмъ Московскія земли. Идя такимъ путемъ, онъ могъ прійти къ Витебску и здѣсь соединиться съ лицами, прибывшими изъ Москвы ранѣе его и очутившимися въ такомъ же положеніи, какъ и онъ.

Безусловно не достовѣрнымъ слѣдуетъ признать также извѣстіе о престарѣломъ возрастѣ Ѳеодосія. Съ одной стороны, трудное и опасное бѣгство изъ подъ стражи въ Литву, а еще раньше отъ своего господина,—едва ли по силамъ было бы престарѣлому человѣку, который, по прибытіи въ Литву, скоро умеръ (non multo post ad superos migravit). Но и кромѣ того, фактъ женитьбы его, свидѣтельства Курбскаго [1]) и клирошанъ (у Зиновія), по которымъ Косой жилъ еще въ 60 и 70-хъ годахъ XVI вѣка, даютъ поводъ утверждать здѣсь еще одну ошибку со стороны Венгерскаго.

Возраженія Костомарова и Иконникова о томъ, что Курбскій считалъ Артемія православнымъ и потому нельзя предполагать близости послѣдняго къ Косому, не могутъ быть приняты, какъ

---

[1]) Сказанія, стр. 224.

вслѣдствіе необходимости относиться къ Курбскому вообще осторожно, такъ и потому, главнымъ образомъ, что свидѣтельство Курбскаго характеризуетъ Артемія уже въ послѣдніе годы его жизни, а въ 1555 году, когда онъ только прибылъ въ Литву, Курбскаго еще тамъ не было. Наконецъ, удивительно ли, если бы даже Артемій временно сблизился съ товарищами по несчастью, считая ихъ также невинно осужденными, какимъ онъ считалъ себя; это сближеніе весьма вѣроятно и потому, что Артемій былъ близокъ къ нимъ и въ пустыняхъ заволжскихъ. Когда же крайности ученія Косого обнаружились, Артемій, чуждый этихъ крайностей, естественно долженъ былъ разойтись съ нимъ во мнѣніяхъ.

Должно отвергнуть и четвертый доводъ Костомарова—о характерѣ мнѣнія Косого. Правда, судя по Зиновію, Косой былъ антитринитаріемъ. Если судить по Венгерскому, этого вывода сдѣлать нельзя. Но есть, помимо Зиновія, и другой источникъ свѣдѣній о литовскомъ періодѣ жизни Косого — «Многословное Посланіе», которое впрочемъ не было извѣстно Костомарову. Въ Мн. Посланіи ученіе Косого также не выставлено антитринитаріанскимъ, такъ какъ оно, возможно, въ Литвѣ такимъ и не было [1]).

---

[1]) Несомнѣнно, у Ѳ. Косого, какъ и у другихъ русскихъ религіозныхъ вольнодумцевъ XVI вѣка, было стремленіе отрѣшиться отъ традиціонныхъ воззрѣній, но несомнѣнно также и то, что положительная сторона его ученія была довольно слаба и туманна. Даже въ Литвѣ онъ являетъ свои мнѣнія болѣе отрицательной ихъ стороной, чѣмъ положительной; тѣмъ больше есть основанія предполагать это для Москвы, гдѣ уже самый протестъ и отрицаніе давали нѣкотораго рода нравственное удовлетвореніе «вольнодумцу». По прибытіи въ Литву онъ нашелъ тамошнія религіозныя ученія сложившимися въ видѣ многочисленныхъ, но болѣе или менѣе опредѣленныхъ формулъ. Мысли, которыя роились у него въ головѣ въ бытность его въ Россіи, онъ увидѣлъ здѣсь приведенными въ строгую систему въ положеніяхъ протестантскихъ проповѣдниковъ. Протестантство же, должно быть, оказало здѣсь на ученіе Косого значительное вліяніе, хотя и не было воспринято имъ вполнѣ. «Въ изложеніи ученія Ѳеодосія мы не встрѣчаемъ исключительно протестантскаго ученія объ оправданіи; можетъ быть, оно не было усвоено или самимъ Ѳеодосіемъ или его слушателями. Но такіе факты, какъ женитьба Косого, или предпочтительное пользованіе ветхимъ завѣтомъ, прямо отражаютъ вліяніе протестантское: исключительно русскимъ вліяніемъ, вынесеннымъ изъ оте-

Что же, спросимъ теперь, можно извлечь для біографіи Артемія изъ этого свидѣтельства Венгерскаго, которое въ такой мѣрѣ наполнено ошибками, неточностями и открываетъ такое широкое поле для недоразумѣній и догадокъ?

Если отбросить всѣ видимыя неточности и все, что не относится къ Артемію, получимъ слѣдующія свѣдѣнія. Артемій прибылъ послѣ бѣгства изъ Соловковъ въ Витебскъ. Случилось это, надо полагать въ 1555 году (или въ 1556 г), ибо бывшій въ то время въ Витебскѣ Ѳома впослѣдствіи успѣлъ удалиться изъ Витебска въ глубь Литвы, сдѣлаться пасторомъ, получить назначеніе въ Полоцкъ и пробыть тамъ нѣсколько лѣтъ (post paucos annos) до 1563 г., когда былъ казненъ Грознымъ. Очевидно, на все это могъ уйти промежутокъ шести-семи лѣтъ— отъ происшедшаго въ Витебскѣ до смерти Ѳомы. Прибывъ въ Витебскъ, Артемій встрѣтилъ тамъ Ѳеодосія Косого съ учениками. Ѳеодосія привлекли въ Москвѣ къ суду по обвиненію въ ереси, но это не помѣшало Артемію, также осужденному въ ереси, (хотя и несправедливо, какъ могъ думать онъ), сойтись съ нимъ. Было ли это простымъ сближеніемъ двухъ земляковъ на чужбинѣ, было ли это вызвано желаніемъ Артемія повліять на крайнія мнѣнія своего прежняго ученика, если онъ ихъ замѣтилъ (и если Косой былъ его ученикомъ), — можно сказать только, что жителямъ Витебска сближеніе Артемія съ Ѳеодосіемъ показалось единомысліемъ съ нимъ. Такъ показалось имъ, такъ было передано потомъ и Венгерскому, и вотъ причина, почему послѣдній выставилъ Артемія такимъ же иконокластомъ, какъ и Косого. И характеръ Артемія и образъ мыслей его не даютъ

чества, многаго въ его системѣ объяснить нельзя» (Калугинъ. цитов. сочин. стр. 16). Если присоединимъ къ этому, что Косой нѣкоторыми пунктами своего ученія (отсутствіемъ ученія объ оправданіи, какъ только что указано, крайностями отрицанія) отходитъ отъ протестантства,--придется признать, что его ученіе представляло собою какую-то срединную доктрину между протестантствомъ и антитринитаріанствомъ, стоя однако же ближе къ первому. Это вполнѣ можно подтвердить и хронологическимъ соображеніемъ. Если Косой прибылъ въ Литву въ 1555 году или около того, онъ здѣсь могъ встрѣтить въ готовомъ, формулированномъ видѣ лишь ученія лютеранъ и кальвинистовъ и поддался ихъ вліянію тѣмъ болѣе, что социніанство только еще было въ зародышѣ, только начинало приступать къ дѣятельности, не отгѣняясь еще рельефно отъ господствующихъ протестантскихъ доктринъ.

права предположить, чтобы такой осторожный человѣкъ могъ дѣйствительно приступить къ такимъ крутымъ мѣрамъ, какъ выбрасываніе иконъ изъ храмовъ и домовъ. Съ другой стороны, въ виду выяснившагося выше образа мыслей Артемія, трудно предположить, чтобы онъ сталъ мыслить и дѣйствовать заодно съ проповѣдниками крайнихъ ученій Обрядности онъ не отрицалъ ни во время жизни въ московскомъ государствѣ, ни во время жизни въ Литвѣ. Онъ только ставилъ внутреннюю сторону религіи выше обрядности и требовалъ, чтобы теплая вѣра и правильное пониманіе религіи одухотворяли мысль и жизнь христіанина. Поэтому нельзя повѣрить существованію у него такой необузданной нетерпимости, какъ у Косого, и ложное мнѣніе объ этомъ у жителей Витебска сложилось вслѣдствіе непониманія сущности религіознаго міросозерцанія Артемія и видимой близости его къ Косому. Когда Косой съ приспѣшниками присмотрѣлся къ своему новому положенію и началъ свою проповѣдь, а затѣмъ вздумалъ осуществлять и на дѣлѣ свои взгляды, жители Витебска возмутились и изгнали пришлыхъ монаховъ, которые удалились вглубь Литвы. Артемій ушелъ изъ Витебска въ Слуцкъ, къ князю слуцкому и копыльскому Юрію II-му. Здѣсь Венгерскій сообщаетъ вѣрное свѣдѣніе, подтверждаемое и другимъ современникомъ — княземъ Курбскимъ [1]). Объ этомъ князѣ Юріи II извѣстно [2]), что княжилъ онъ съ 1542 г. по 1579 г., былъ покровителемъ православія и просвѣщенія; онъ окружалъ себя, какъ и сынъ его Юрій III, подобно Константину Острожскому, книжными людьми. Юрій II основалъ даже православную школу въ своемъ городѣ Слуцкѣ. Переселившись къ нему, Артемій могъ разсчитывать, что здѣсь его не будутъ считать еретикомъ и что здѣсь его образъ мыслей будетъ очевиденъ для князя, человѣка образованнаго и содѣйствовавшаго просвѣщенію. И онъ не ошибся, такъ какъ съ этой поры начинается его мирная литературная дѣятельность, стяжавшая ему славу защитника православія.

Современники утверждаютъ за нимъ эту заслуженную славу. Глубокое уваженіе, съ которымъ относится къ нему Курбскій (если даже винить Курбскаго въ пристрастіи къ близкимъ къ нему

---

[1]) Сказ., стр. 224.

[2]) Малышевскій. цитов. ст., стр. 529 (во II т.).

лицамъ и сотрудникамъ) все же вполнѣ передаетъ уваженіе къ Артемію со стороны современниковъ. Листъ (письмо) Курбскаго къ Марку Сарыгозину, ученику Артемія, сохраняетъ одинъ изъ фактовъ дѣятельности Артемія [1]). Курбскій пишетъ, что однажды онъ бесѣдовалъ со старцемъ Артеміемъ «о книжныхъ дѣлѣхъ, наипаче же о книгѣ Василія Великаго» и между прочимъ спросилъ старца, всѣ ли творенія этого отца Церкви переведены на русскій языкъ, Артемій отвѣтилъ, что пока имѣется въ переводѣ лишь Постническая книга и выразилъ сожалѣніе, что лучшая книга Василія Великаго «о естественныхъ вещахъ написанная» (Шестодневъ) и «иныя книги сопротивъ еретиковъ» не переведены еще. Артемій проситъ Курбскаго пріобрѣсти всѣ сочиненія Василія Великаго и перевести ихъ на русскій языкъ въ виду цѣнности ихъ содержанія. Когда Курбскій замѣтилъ, что едва ли удастся найти переводчика, Артемій возразилъ: «азъ съ потщаніемъ во старости моей, аще бы и пѣшему случило ми ся, препоясався, пойду съ Лукиа тамъ, гдѣ ми кажешь, и буду пособляти въ преводѣ, склоняючи на словенскій», и затѣмъ добавилъ: «О! бы сподобилъ мя Богъ мой, ему же бы азъ по словенски помогалъ». Захарія Копыстенскій въ «Палинодіи», писанной въ началѣ XVII вѣка, во время, также близкое еще къ дѣятельности Артемія, когда еще сохранялось о ней воспоминаніе, говоритъ объ Артеміи, что онъ, «споспѣшествующу ему Господу, въ Литвѣ отъ ереси аріанской и лютеранской многихъ отвернулъ, и презъ него Богъ справилъ, же ся весь русскій народъ въ Литвѣ въ ереси тыи не перевернулъ [2]). Авторъ «Палинодіи» придаетъ такимъ образомъ весьма большое значеніе дѣятельности Артемія на пользу православія въ литовско-русскомъ государствѣ.

Авторъ поморскихъ отвѣтовъ ссылается на обличеніе Артеміемъ, «старцемъ Острожскимъ» [3]), Симона «блуднаго» [4]). Очевидно, посланія старца Артемія имѣли распространеніе и на

---

[1]) Сказанія. стр. 223—226.

[2]) Р. Ист. Б., т IV, ст. 913.

[3]) Отсюда же можно заключить, что Артемій, можетъ быть, нѣкоторое время проживалъ въ Острогѣ, у Константина Острожскаго, извѣстнаго защитника православія.

[4]) Садковскій, стр. 140.

Руси и даже здѣсь на нихъ смотрѣли, какъ на произведенія авторитетнаго лица.

Но несравненно больше свѣдѣній о жизни и дѣятельности старца Артемія въ Литвѣ можно извлечь изъ приписываемыхъ ему посланій, писанныхъ имъ во время пребыванія его тамъ. Правда, собственно біографическихъ свѣдѣній, которыя передавали бы отдѣльные важные факты изъ жизни Артемія, здѣсь найдемъ мы немного, но за то мы можемъ ознакомиться съ характеромъ его общественной дѣятельности, съ его отношеніями къ выдающимся современнымъ дѣятелямъ, съ его ролью въ борьбѣ религіозныхъ партій. Оговариваюсь еще разъ, что пользуюсь посланіями, какъ біографическимъ матеріаломъ, теперь же (прежде, чѣмъ выскажу доводы въ пользу авторства Артемія) только потому, что 1) имѣю въ виду представить возможно полнѣе очеркъ дѣятельности Артемія и 2) считаю возможнымъ условно, до приведенія доказательствъ авторства Артемія, принять авторство его за фактъ, противъ котораго не находится возраженій въ другихъ источникахъ біографіи Артемія.

Повидимому, на страданія и непріятности, пережитыя въ Витебскѣ, указываетъ Артемій въ посланіи къ Θеодосію Косому [1]), называя послѣдняго «възлюбленнымъ братомъ и въ всѣхъ страдаціяхъ съобещникомъ». Правда, когда онъ писалъ это посланіе, Θеодосій уже былъ для него больше не единомышленникомъ, а человѣкомъ, уклонившимся въ ересь, но воспоминаніе о прежней общей жизни въ Заволжьѣ, о прежнихъ общихъ страданіяхъ, осужденіи, гоненіяхъ и непріятностяхъ въ Витебскѣ сильно было еще въ душѣ Артемія и онъ не теряетъ надежды кроткимъ словомъ увѣщанія убѣдить Θеодосія покинуть ересь, какъ, можетъ быть, пытался Артемій нѣкогда убѣдить его въ Витебскѣ. Посланіе не велико и писано по поводу женитьбы Косого, въ которой Артемій усмотрѣлъ нарушеніе монашескаго обѣта. Можно только пожалѣть, что дошли другія посланія къ Косому, если они были, что вполнѣ допустимо, если принять во вниманіе близость къ нему Артемія: существованіе такихъ посланій могло бы пролить свѣтъ на довольно темный вопросъ о ереси Θеодосія Косого.

---

[1]) «Къ брату отступившу и жену поимшу», ст. 1420.

О дальнѣйшихъ подробностяхъ частной жизни Артемія послація также даютъ кое-какія свѣдѣнія. Выше было указано, что онъ жилъ у князя Юрія въ Слуцкѣ; бесѣда его съ Курбскимъ могла происходить и въ помѣстьяхъ послѣдняго, куда, слѣдовательно, пріѣзжалъ Артемій. Можетъ быть, къ одной изъ поѣздокъ во владѣнія Курбскаго или Острожскаго относится фраза въ посланіи къ Ивану Зарѣцкому: «много указанья привелъ быхъ отъ божественныхъ писаній, но уже на путь ѣхати понуждаютъ: не имамъ времени»[1]). Едва ли отсюда можно усматривать, какъ это дѣлаетъ Садковскій[2]), что Артемія понуждали къ исполненію какихъ-то порученій и что онъ былъ у кого-то въ зависимости, тѣмъ болѣе, что о порученіяхъ тутъ и рѣчи нѣтъ.

Съ переѣздомъ Артемія въ Слуцкъ, связи его съ Косымъ и другими московскими выходцами порываются. Послѣдніе стали все больше и больше примыкать къ новымъ ученіямъ, беря на себѣ активную роль въ пропагандѣ ихъ въ глубинѣ Литвы, гдѣ для этого имѣлась готовая почва, а Артемій, наоборотъ, проявляетъ себя ревностнымъ борцомъ за православіе. Правда, другого языка, кромѣ родного, онъ не зналъ, какъ свидѣтельствуетъ Венгерскій[3]), и если это свидѣтельство вѣрно, то данное обстоятельство должно было въ немалой степени затруднять Артемію его скитанія по Литвѣ. Но, осѣвъ въ одномъ мѣстѣ, онъ получилъ возможность быть полезнымъ и тѣми знаніями, какими онъ обладалъ. Онъ былъ начетчикомъ, хорошо былъ знакомъ со Св. Писаніемъ и отеческими твореніями, отличался не столь узкимъ пониманіемъ религіи, какъ большая часть его современниковъ. Это привлекало къ нему вниманіе и расположеніе просвѣщеннѣйшихъ людей Литвы. Должно быть, среди послѣднихъ достаточно хорошо была извѣстна слабость обвиненій въ еретичествѣ, возведенныхъ на Артемія; должно, быть сближеніе съ нимъ разсѣевало и послѣдніе остатки сомнѣнія въ православности его мыслей: вотъ почему всѣ современники отзываются о немъ съ глубокимъ уваженіемъ, какъ о человѣкѣ, строго пра-

---

[1]) Р. Ист. Б., т. IV, стр. 1284.

[2]) Цитов. сочин., стр. 142.

[3]) Впрочемъ, слова Курбскаго въ письмѣ къ Марку Сарыгозину, приведенныя выше, позволяютъ усумниться въ справедливости и этого показанія Венгерскаго.

посланном. Къ нему пишутъ, прося разрѣшить возбуждающіе недумѣніе вопросы; съ нимъ бесѣдуютъ, поучаясь изустно. Такъ, напр., обращается къ нему князь Черторыйскій, прося его написать «слово отвѣтно противъ люторскихъ шепераній на каждый артикулъ лженменнаго ихъ разума»[1]). Артемій исполняетъ просьбу князя и, вкратцѣ давъ просимыя имъ разъясненія, обѣщаетъ написать болѣе подробное «обличеніе на вся хулы вышѣшнихъ ересей»[2]). Въ посланіи къ «князю», какъ можно полагать, А. М. Курбскому также есть указаніе, что князь этотъ «многажды понуждалъ Артемія овогда словомъ, иногда посланіемъ»[3]) написать возраженіе противъ ученія лютеранъ и другихъ ученій, бродившихъ въ то время въ Литвѣ. Артемій сознается, что обѣщалъ и другихъ написать то же, но не считаетъ себя способнымъ, такъ какъ его знаніе «божественныхъ писаній» кажется ему недостаточнымъ. Это посланіе свидѣтельствуетъ, что Артемій внимательно относился къ обращаемымъ къ нему просьбамъ, стараясь даже пополнять свои богословскія познанія, чтобы быть въ состояніи дать надлежащій отвѣтъ. Отсюда же видимъ, что распространившіяся въ Литвѣ новыя религіозныя ученія не оставались безъ значительнаго воздѣйствія на православное населеніе. Артемій считаетъ необходимымъ въ этомъ посланіи подробно поговорить о крестномъ знаменіи, объ истинномъ разумѣ, о священномъ преданіи, о постѣ и т. п. для того, чтобы утвердить своего адресата въ правилахъ вѣры, имѣя въ виду возраженія со стороны представителей новыхъ ученій.

Съ подобнаго же рода просьбою обращался къ Артемію и Евстафій Воловичъ, одинъ изъ вліятельныхъ литовскихъ сановниковъ, принадлежавшій къ кальвинскому исповѣданію. Посланіе къ нему Артемій начинаетъ съ извиненія въ томъ, что не могъ своевременно отвѣтить на предложенный Воловичемъ вопросъ. Изъ посланія къ Будному видно, что Воловичъ присылалъ Артемію письмо Буднаго, посланное послѣднимъ Воловичу, съ толкованіемъ пророчества о сѣмени жены[4]). Такимъ образомъ, будучи самъ кальвинистомъ, Воловичъ тѣмъ не менѣе считалъ по-

[1]) Р. Ист. Б., т. IV, стр. 1266.
[2]) Тамъ же, стр. 1273.
[3]) Тамъ же, стр 1328.
[4]) Р. Ист. Библ., т. IV, стр. 1324.

лезнымъ освѣдомляться о мнѣніи и защитника православія особенно въ тѣхъ случаяхъ, когда сочиненія кальвинскихъ проповѣдниковъ (напр., Буднаго) казались ему неудовлетворяющими запросамъ его ума. Артемій отвѣчаетъ ему, говоря о необходимости соединенія вѣры съ добрыми дѣлами, о крестномъ знаменіи и объ иконахъ. Онъ предостерегаетъ Воловича отъ увлеченія современными ересями, которыя многочисленны и принимаютъ видъ христіанства, не имѣя съ нимъ ничего общаго: «откуду же начнемъ плакати таковыя злости нашего разгласіа мнящихся быти христіанъ, вся же благочестивыя христіанскихъ уставы безъ страха разоряющихъ, словомъ точію христіаны, а дѣломъ варвары? Паче же ни въ варварѣхъ таково руганіе христіаномъ бываетъ. Нѣціи же межи таковыми... именемъ точію христіанскимъ, яко овчиною покривающе внутреняго волка, врази суще и христоненавистницы, а нѣкоторія.... неправѣ божественная писаніа толкуютъ духовная словеса плотскимъ разумомъ, невѣдуще ни яже глаголютъ, ни о нихже утверждаются»[1]). Разногласія и сомнѣнія въ качествѣ и характерѣ большинства новыхъ ученій побудили, должно быть, Воловича обратиться за совѣтомъ къ Артемію, пользовавшемуся, слѣдовательно, немалой извѣстностью среди литовско-русскаго общества.

Посланіе къ Ивану Зарѣцкому, старостѣ Упитскому, написанное также по просьбѣ адресата, трактуетъ о литургіи, поклоненіи иконамъ и почитаніи святыхъ. Артемій намѣревается въ этомъ посланіи также возразить противъ «новопрозябшихъ ересей и безбожныхъ ругателей», т. е. противъ проповѣдниковъ новыхъ религіозныхъ ученій. Особенное вниманіе обращаетъ на ересь тѣхъ, которые «ко Моисейскому закону обратилися и вмѣсто евангеліа десятословіе проповѣдаютъ.... и всѣхъ святыхъ богоносныхъ отецъ книгъ не пріемлютъ, иже.... оставиша намъ сказаніе ветхаго и новаго завѣта, не просто, но Св. Духомъ хранище насъ отъ неправыхъ сказаній сыпротивнаго духа»[2]). Здѣсь, по всей вѣроятности, имѣются въ виду антитринитаріи: Артемій указываетъ на Моисеевы книги, потому что въ нихъ антитринитаріи имѣли опору для своихъ теорій. Если въ ученіи

[1]) Тамъ же, ст. 1442—1443.

[2]) Тамъ же, ст. 1278.

Косого въ Литвѣ силенъ былъ антитринитаріанскій элементъ (что очень сомнительно), то можно было бы согласиться съ Малышевскимъ [1]), что здѣсь имѣется въ виду ересь именно Косого, хотя ссылка на Моисеевы книги—общая черта всѣхъ вообще антитринитаріанскихъ ученій.

Интересны отношенія Артемія къ Симону Будному и другимъ представителямъ въ Литвѣ религіозныхъ ученій того времени. Симонъ Будный въ половинѣ XVI вѣка былъ вызванъ въ качествѣ кальвинскаго проповѣдника Николаемъ Радзивилломъ Чернымъ и былъ назначенъ пасторомъ въ Клецкъ (Минской губ.). Въ 1562 г. Будный напечаталъ въ Несвижѣ кальвинскій катехизисъ «для простыхъ людей языка русскаго», какъ онъ говоритъ, «а также для дѣтокъ христіанскихъ языка русскаго». Катехизисъ изданъ имъ при содѣйствіи несвижскаго намѣстника Матоея Кавечинскаго и Лаврентія Крышковскаго, несвижскаго пастора. Въ томъ же 1562 году Будный издалъ также въ Несвижѣ книгу «о оправданіи грѣшного человѣка предъ Богомъ» на средства маршалка Евстафія Волловича [2]). Будный присылалъ Артемію свой катехизисъ и спрашивалъ его мнѣнія о книгѣ. Съ Артеміемъ онъ былъ лично знакомъ, какъ видно изъ письма, иногда встрѣчался и велъ переписку. Знакомство это, какъ полагаетъ Малышевскій [3]), легко могло произойти въ то время, когда Будный жилъ то въ Клецкѣ, гдѣ былъ пасторомъ, то въ Несвижѣ, гдѣ участвовалъ въ выпускѣ кальвинскихъ изданій изъ несвижской типографіи. Оба эти города невдалекѣ отъ Слуцка, гдѣ проживалъ Артемій.

Ознакомившись съ изданными Буднымъ книгами, Артемій не оставилъ ихъ безъ отвѣта. Въ письмѣ онъ называетъ Будного «возлюбленнымъ братомъ Симономъ»,но тотчасъ вноситъ поправку: «брата же нарицаемъ для общаго человѣкомъ прироженія Зловѣріа же ради лжеименитаго разума, его же пріемлете .. не лѣтъ есть тако именовати» [4]) Касаясь самой книги Будного, Артемій указываетъ на то, что въ ней подъ видомъ наружного правовѣрія таится и ложныя мысли: «тако убо перпиы магки велми

[1]) Тр. Кіев. Д. Акад.. 1876 г.. кн. I'. стр. 541.

[2]) Макарій. И. Р. Ц., т. IX, стр. 323.

[3]) Цитов. сочин., стр. 533.

[4]) Р. И. Б., т. IV, ст. 1287—1288.

постлали есте, мусить же поламати кости възлегій на нихъ, рекше мужтво душевное погубити и, вмѣсто ревнителя добрымъ дѣломъ, бездѣлна и нетверда и расслабленна нѣкако устроити»[1]. Кротко уговариваетъ онъ «възлюбленнаго брата» отстать отъ новыхъ ученій, доказывая, что ученія эти хотя и приманчивы на видъ, тѣмъ не менѣе составляютъ нарушеніе заповѣдей Христовыхъ и правилъ апостольскихъ. Новыя религіозныя системы, въ сущности, по мнѣнію Артемія, не много носятъ въ себѣ новаго, такъ какъ повторяютъ лишь десять прежде бывшихъ ересей. Онъ укоряетъ Буднаго въ сочувствіи къ еретическимъ мнѣніямъ и защищаетъ православное ученіе о Св. Писаніи, крестномъ знаменіи, поклоненіи иконамъ; затѣмъ касается отдѣльныхъ частныхъ мнѣній Буднаго, разсѣянныхъ въ его катехизисѣ Такъ, возстаетъ онъ противъ ученія о происхожденіи І. Христа «отъ сѣмени жены», а не отъ воплощенія отъ Св. Духа. Цѣня въ въ Будномъ книжнаго человѣка, Артемій съ огорченіемъ видѣлъ увлеченіе Буднаго новыми, социніанскими ученіями. Онъ пытается остановить его: «для того прошу.... если еще несъвръшеннѣ жидовствуеши, обратися покаяніемъ къ Богу .... и остави сыньмпци люторскіа ереси» ... (ст. 1310). Тѣмъ не менѣе, Будный оставляетъ безъ вниманія совѣты и наставленія Артемія и, если держится еще кальвинскаго исповѣданія, то только потому, что не осмѣливается открыто отречься отъ него: сильный патронъ кальвинизма Николай Радзивиллъ Черный умѣлъ сдерживать проповѣдниковъ въ предѣлахъ кальвинскаго правовѣрія. Однако Будный и нѣкоторые изъ его товарищей начинаютъ въ сильной степени сочувствовать идеямъ антитринитаріевъ и, какъ ни маскируютъ себя, это сочувствіе порой прорывается довольно очевидно. Такъ, въ книгѣ Буднаго «Объ оправданіи» Артемій встрѣтилъ фразу: «Богу нашему слава со Отцемъ и Св. Духомъ». «Не думаю, говоритъ Артемій (ст. 1314), что вы такъ написали вслѣдствіе невѣжества; вѣдь каждый знаетъ, что слово «Богъ» прилагается ко всему Божеству, а къ одному только Лицу»; затѣмъ цитатами изъ Діонисія Ареопагита и Григорія Богослова онъ подтверждаетъ мысль, что «Бога егда именуемъ, глаголемъ Отца и Сына и Св. Духа» (ст. 1315). Въ той же книжкѣ встрѣтилась и иная фраза: «Богу единому слава съ Сыномъ и Св

[1]) Тамъ же, ст. 1289—1290.

Духомъ» На это Артемій замѣчаетъ, что тѣ, кто съ этимъ согласны. «на путь погибели сташа», такъ какъ, не признавая единства Божества, они уклонились въ ересь.

Наконецъ, Артемій упоминаетъ въ этомъ же письмѣ, что «се товарищъ вашъ[1]) Козма, его же нарекосте Андрея, въ Витепску ясно объявилъ богомерзкое нынѣшнее ереси проповѣданіе: непотреба. глаголя, единосущную Троицу именовати, и прочая.... и листъ показалъ тотъ Козма, яко отъ вашея сонмица посланъ въ Вильня»[2]). Такимъ образомъ, антитринитаріанскія мысли, какъ видно, овладѣвали и Буднымъ, подобно другимъ кальвинистамъ, но онъ не рѣшался сразу выступить съ ними открыто. Зато Артемій тщательно вчитывается въ его произведенія, опасаясь, какъ бы въ нихъ не вкралось что-либо неправославное, тѣмъ болѣе, что они были предназначены авторомъ къ обращенію среди русскаго населенія Литвы.

Сохранилось и другое посланіе къ Будному. Артемій уважалъ этого человѣка за его книжность и хотѣлъ, чтобы его дарованія лучше были направлены на борьбу съ новыми ученіями, чѣмъ на поддержку ихъ. Артемій называетъ Буднаго «обогащеннымъ наивысшимъ смысломъ и разумомъ, наипаче же украшеннымъ добрымъ обычаемъ», «съпричастнымъ всѣмъ, любящимъ явленіе Его (Бога)»[3]). Артемій говоритъ, что побудило его написать это посланіе только чувство братской любви и надежда подѣйствовать своими доводами на убѣжденія Буднаго «еда како, Богу поспѣшествующу, общую пользу пріобрящемъ»[4]). Успѣхи дѣятельности Буднаго, которыми онъ, очевидно, хвасталъ предъ Артеміемъ, вызываютъ со стороны послѣдняго совсѣмъ иную оцѣнку. Онъ, по поводу дѣятельности невяжской типографіи, замѣчаетъ, что въ ней должно бы друковать «злато и сребро и каменіе честно, сирѣчь добрые книги, рекше кгрунтовныи, которыи всѣмъ христіаномъ пожиточніи, а не дрова, ниже сѣно, ни солому новыхъ наукъ, противныя Божіи церкви». Эти книжки «малопременныи»: успѣхъ ихъ кратковременный и ожидаетъ ихъ забвеніе. Поэтому лучше было бы, по мнѣнію Артемія, если бы такое просвѣтительное учрежденіе, какъ ти-

[1]) Въ текстѣ стоитъ *нашъ*; очевидная ошибка.
[2]) Тамъ же, ст. 1315.
[3]) Тамъ же, ст. 1423.
[4]) Тамъ же, ст. 1425.

пографія, служило для истиннаго религіознаго просвѣщенія, а не для распространенія лжеученій. «Церковь» Буднаго, которою онъ также гордился предъ Артеміемъ, вызываетъ у послѣдняго такое замѣчаніе: «а мы, боячися Бога, не смѣемъ церковію именовати сонмищъ вашихъ»[1]). Артемій у своихъ противниковъ видитъ только «мясояденіе», т. е. отрицаніе поста, въ чемъ сходятся всѣ они и въ чемъ упрекаетъ ихъ Артемій; по другимъ пунктамъ, кромѣ этого, между ними разногласіе, раздѣляющее ихъ на отдѣльные толки: поэтому Артемій отказывается признать за ними именованіе «церкви», т. е. общества, связаннаго единствомъ религіозныхъ воззрѣній. Особенно враждебно относится Артемій къ той части ученія противниковъ своихъ, которая состояла въ отрицаніи нѣкоторыхъ основныхъ положеній христіанства: «вся наука ваша ругатися церкви Христовѣ и истиннымъ христіаномъ»; посему, говоритъ онъ, ихъ называютъ не только Люторами, но и ругателями, ибо «все божественное писаніе и христіанскій законъ» они отрицаютъ и хулятъ. Трудно, конечно, спорить съ такими противниками, которые не признаютъ авторитетности приводимыхъ противъ нихъ возраженій: въ такомъ положеніи находится Артемій, ибо противники его не признаютъ авторитета тѣхъ «писаній», на которыя онъ ссылается. Объявивъ Будному, что уже началъ писать обличеніе на его «Катехизисъ», Артемій еще разъ пытается повліять на Буднаго, уговаривая его относиться осторожнѣе къ своевременнымъ ученіямъ, отстать отъ нихъ и принести покаяніе. Но, очевидно, увѣщанія Артемія не оказали никакого вліянія на Буднаго. Кромѣ этихъ двухъ, другихъ посланій Артемія къ Будному не сохранилось, хотя есть основанія думать, что таковыя были. Впрочемъ, переписка если прекратилась, то не по винѣ Артемія: послѣдній не пересталъ бы увѣщать и обличать распространителя новыхъ ученій, если бы не видѣлъ явнаго уклоненія отъ себя. Именно, есть свидѣтельство, что Будный старался прервать эту непріятную для него переписку: «и предъ тымъ писалъ есми», говоритъ Артемій: «немного до твоей милости, и на то ми не отписалъ еси»[2]). Очевидно, прекращеніе переписки было вызвано нежеланіемъ со стороны Буднаго поддерживать ее.

---

[1]) Тамъ же, ст. 1426.
[2]) Тамъ же, ст. 1427.

Помимо посланій, Артемій, несомнѣнно, дѣйствовалъ и устными бесѣдами. Курбскій, напр., который съ такой похвалой отзывается объ его дѣятельности, неоднократно обращался къ нему устно, прося и получая разъясненія по возбуждавшимся новыми ученіями вопросамъ. Повидимому, не только письменную проповѣдь (посланія), но и изустную разумѣетъ и Захарія Копыстенскій въ своей похвалѣ дѣятельности Артемія. Да и странно бы, казалось, основывать славу Артемія, какъ защитника православія, исключительно на немногихъ дошедшихъ посланіяхъ. Положимъ, что многія посланія могли не дойти, что посланія переписывались и ходили по рукамъ, но вѣдь живое слово, живая бесѣда имѣла больше значенія и производила большее впечатлѣніе; и Артемій самъ высказываетъ эту мысль въ посланіи къ Косому: «много быхъ писалъ тобѣ, да не хотѣхъ черниломъ: добро было намъ ко устомъ глаголати»[1]).

Дошедшія посланія Артемія не составляютъ еще всего того, что было имъ написано. Въ посланіи къ Черторыйскому, напр., онъ обѣщаетъ написать общее опровержеміе современныхъ ересей; однако такого произведенія, если оно было, не сохранилось. Будному онъ пишетъ, что приступилъ къ составленію опроверженія ложныхъ взглядовъ, высказанныхъ въ «Катехизисѣ». Эта начатая работа также не дошла, а замѣтки о «Катехизисѣ» Буднаго въ посланіи къ послѣднему отрывочны, касаются лишь немногихъ отдѣльныхъ пунктовъ, а не цѣлаго сочиненія, такъ что посланіе это[2]) не можетъ быть принято за обѣщанный разборъ катехизиса. Было и еще посланіе къ тому же Будному и, можетъ быть, не одно. Въ одномъ изъ дошедшихъ посланій къ Будному читаемъ: «азъ отписалъ аще и краткими словесы, единаче же все нечестіе еретическія льсти назнаменахъ»[3]); въ другомъ: «предъ тымъ писалъ семи немного до твоей милости, и на то ми не отписалъ еси»[4]). Какое бы изъ сохранившихся двухъ посланій къ Будному мы ни поставили раньше другого, все же у насъ такимъ образомъ есть указаніе на недошедшее посланіе.

---

[1]) Тамъ же, ст. 1423.
[2]) Тамъ же, ст. 1287—1328.
[3]) Тамъ же, ст. 1289.
[4]) Тамъ же. ст. 1427.

Очертивъ внѣшнюю сторону дѣятельности Артемія въ Литвѣ, коснемся его отношенія, вообще, къ еретикамъ, протестантамъ и литературнымъ противникамъ. Мотивомъ къ полемикѣ, предпринимавшейся даже въ томъ случаѣ, если со стороны противниковъ не было прямыхъ нападокъ на православіе, для Артемія было чувство братской любви: на него постоянно ссылается Артемій и въ посланіи къ Будному и къ брату отступившу. Желаніе прійти на помощь къ заблуждающемуся, не обличать, а увѣщать его, руководитъ Артеміемъ постоянно. Тонъ его полемики именно братски-увѣщательный, кроткій. У него не найдемъ желчности и рѣзкости Курбскаго, не найдемъ и голословности Курбскаго. Артемій старается убѣдить противниковъ всѣми доводами, какіе были въ его распоряженіи, а когда его усилія кажутся безуспѣшными, онъ обращается даже съ просьбами, какъ къ Будному. Обращаясь къ Будному, онъ называетъ его: «милый брате»[1]), «възлюбленный братъ»[2]); «люторскихъ учителей» называетъ онъ: «друзи»[3]), «братіа моя»[4]), «братіе»[5]), «братіе възлюбленная»[6]) и т. п. Наоборотъ, мы видимъ, что недовольные его увѣщаніями противники сами относились къ нему съ нетерпимостью и непочтеніемъ: «а понеже слышахъ, яко укаряюще старого пса нарекосте мя, и въ правду, ибо песъ, егда услышитъ незнаемаго гласа, не престаетъ брехая, дондеже извѣстно узритъ, кто есть, иже не дверми хотя внити въ храмъ господина его; сице и мы пострадахомъ»[7]). Такимъ образомъ, даже оскорбленіе принимается имъ кротко и не вызываетъ у него гнѣвнаго чувства. Не касаясь пока содержанія его посланій и полемики его по существу, замѣчу все же, что, будучи ведена на основаніи Свящ. Писанія и отеческихъ твореній, полемика эта должна была, по мнѣнію Артемія, оказывать на слушателей впечатлѣніе авторитетностью своихъ аргументовъ; кротость же и спокойствіе тона располагали къ автору тѣхъ, къ кому онъ адресовался. Поэтому

---

1) Тамъ же, ст. 1291.
2) Тамъ же.
3) Тамъ же, ст. 1205.
4) Тамъ же, ст. 1207.
5) Тамъ же, ст. 1209 и 1216.
6) Тамъ же, ст. 1235 и 1259
7) Тамъ же, ст. 1225.

можно положиться на слова Копыстенскаго, приведенныя выше и доказывающія, что дѣятельность Артемія имѣла большое значеніе и большой успѣхъ въ дѣлѣ поддержки православія въ югозападной Руси.

Годъ смерти Артемія неизвѣстенъ. Едва ли можно дѣлать какой-либо выводъ, основываясь на словахъ Курбскаго въ его письмѣ къ Кадіану Чаплію: «а мы, господине, тако не обыклп; но яко научихомся отъ древнихъ святыхъ писаній, такожъ и отъ живыхъ учителей нашихъ: Максима многострадальнаго и отъ Артемія отца, новаго исповѣдника»[1]). Изъ того, что Курбскій называетъ здѣсь живымъ вмѣстѣ съ Артеміемъ и Максима Грека, умершаго лѣтъ за 20 до того, о чемъ Курбскій не могъ не знать, свящ. Садковскій дѣлаетъ выводъ, что и Артемій въ это время (1475 г.) былъ уже мертвъ: «живыми же Курбскій могъ назвать ихъ (Максима и Артемія), какъ недавно умершихъ, многимъ памятныхъ и лично извѣстныхъ, въ противоположность авторамъ древнихъ «святыхъ писаній»[2]). Конечно, это можетъ быть справедливо, но если остановимся на словѣ «научихомся» (въ письмѣ Курбскаго), то увидимъ, что источникъ для этого «наученія» былъ двоякій: авторы древнихъ «святыхъ писаній», съ которыми Курбскій знакомился посредствомъ ихъ сочиненій, и новые, живые учителя, противополагаемые первымъ. Съ послѣдними Курбскій могъ входить въ непосредственное общеніе, когда они были живы, при жизни ихъ. Въ этомъ смыслѣ онъ и называетъ ихъ живыми; и если Максимъ, съ которымъ онъ могъ быть знакомъ при жизни его, умеръ, то Артемій «живой», т. е. котораго онъ зналъ при жизни его, могъ еще быть въ живыхъ. При такомъ толкованіи этого мѣста, можно было бы прійти къ иному выводу, чѣмъ свящ. Садковскій; однако къ мнѣнію послѣдняго все можно присоединиться, хотя и на иномъ основаніи, если допустить слѣдующее предположеніе. Въ 1569 году въ Литвѣ появились іезуиты. За шесть лѣтъ—до 1575 года ихъ дѣятельность начала оказывать огромные успѣхи. Несомнѣнно, что Артемій, какъ человѣкъ чуткій къ интересамъ православія, не преминулъ бы выступить съ какимъ-нибудь посланіемъ или полемическимъ сочиненіемъ для защиты православія отъ

---

[1]) Сказанія, стр. 235.

[2]) Цитов. сочин., стр. 143.

iезуитовъ. Однако такого посланія мы не встрѣчаемъ; если допустимъ, что оно не дошло, то все же даже намека у современныхъ писателей не встрѣтимъ на его существованіе. Ни Курбскій, ни Копыстенскій ни кто-либо другой не упоминаетъ, что Артемій писалъ или намѣревался писать что либо противъ іезуитовъ и вообще латинянъ. На основаніи этого полагаю, что въ 1575 году Артемій, должно быть, былъ мертвъ и такъ какъ нѣкоторыя изъ его посланій можно датовать послѣдними годами 60-хъ и началомъ 70-хъ годовъ, то вполнѣ вѣроятно, что смерть его послѣдовала въ началѣ 70-хъ годовъ XVI столѣтія.

Настоящую главу я началъ перечисленіемъ тѣхъ указаній на личность автора, какія можно найти въ посланіяхъ. Теперь, послѣ изложенія біографическихъ данныхъ объ Артеміи и сопоставленія ихъ съ данными посланій, мнѣ представляется болѣе возможнымъ говорить объ Артеміи, какъ авторѣ, хотя бы пока еще только предполагаемомъ. Дѣйствительно, данныя, сообщаемыя объ Артеміи Курбскимъ, Копыстенскимъ, соборной грамотой и другими источниками, оказываются вполнѣ приложимыми и къ автору посланій; можно даже сказать, что данныя этихъ источниковъ и посланій взаимно дополняютъ и разъясняютъ другъ друга. Но до сихъ поръ я останавливался преимущественно на обстоятельствахъ внѣшней жизни Артемія; несомнѣнно, что еще большую важность имѣетъ выясненіе его внутренней жизни, его убѣжденій и воззрѣній, къ разсмотрѣнію которыхъ я дальше перейду, и только послѣ разсмотрѣнія всѣхъ данныхъ возможно будетъ окончательно рѣшить вопросъ,—вправѣ ли мы категорически утверждать за Артеміемъ авторство посланій? Въ основу рѣшенія этого вопроса необходимо положить выяснившіяся уже подробности біографіи Артемія: его близость къ ученію заволжскихъ старцевъ, характерныя черты его воззрѣній, обнаружившіяся во время соборнаго разбирательства, его дѣятельность въ качествѣ защитника православія въ Литвѣ. Можетъ возникнуть вопросъ, какъ бывшій «еретикъ» оказался вдругъ защитникомъ православія? Не выходя изъ предѣловъ біографіи, мы можемъ констатировать только фактъ, сопровождая его предположеніями. Полную силу эти предположенія и объясненія найдутъ въ изслѣдованіи содержанія посланій, къ которому я теперь и перехожу.

III.

Хронологія посланій.

Обзоръ посланій въ порядкѣ ихъ слѣдованія въ рукописи; указанія на время написанія ихъ. Хронологическая таблица посланій.

Всѣ дошедшія до насъ посланія старца Артемія, числомъ 14, напечатаны въ IV томѣ Русской Исторической Библіотеки по единственной рукописи ихъ—изъ собранія Ундольскаго. Несмотря на самые тщательные поиски, мнѣ не удалось найти болѣе ни одного списка ихъ, за исключеніемъ одного отрывка изъ посланія къ Симону Будному. Отрывокъ этотъ, находящійся въ рукописи Кіевской Духовной Академіи, несмотря на малый свой размѣръ, имѣетъ однако довольно важное значеніе для рѣшенія вопроса объ авторствѣ Артемія; впрочемъ, о немъ рѣчь пойдетъ дальше. Такимъ образомъ, всѣ сужденія о литературной дѣятельности Артемія должны опираться на извѣстныя намъ посланія, а о недошедшихъ могутъ быть лишь догадки.

Одинъ изъ первыхъ вопросовъ, представляющихся при разборѣ посланій—вопросъ о времени ихъ написанія. Мы знаемъ, что жизнь Артемія разбилась на періода—московскій и литовскій. Соборное запрещеніе писать посланія и посылать ихъ можетъ служить подтвержденіемъ того, что посланія писались Артеміемъ и во время пребыванія въ Москвѣ; равнымъ образомъ, естественно думать, что и въ литовскій періодъ своей дѣятельности Артемій прибѣгалъ къ той же эпистолярной формѣ выраженія своихъ мыслей. А существованіе посланій, гдѣ адресатъ названъ и гдѣ связь адресата съ литовской землей несомнѣнна, избавляетъ отъ необходимости дѣлать догадки о томъ, что должно быть признано несомнѣннымъ фактомъ. Итакъ, необходимо первымъ дѣломъ при сужденіи о времени написанія каждаго посланія

ставить вопросъ, къ какому именно—къ московскому или литовскому періоду слѣдуетъ отнести его; затѣмъ, разборъ заключающихся въ посланіи данныхъ можетъ дать возможность и болѣе точнаго опредѣленія времени появленія посланія. Замѣтимъ, что ни одно изъ посланій не датовано и вообще въ нихъ очень мало точныхъ данныхъ для установленія хронологіи ихъ. Однако, вчитываясь въ текстъ посланій и соображая историческія обстоятельства и вообще отдѣльные факты, о которыхъ упоминаютъ посланія, можно приблизительно опредѣлить и время написанія ихъ. Первая попытка въ этомъ направленіи была сдѣлана свящ. Садковскимъ въ его монографіи объ Артемія, но эту попытку нельзя назвать вполнѣ удачной, такъ какъ данныя для рѣшенія вопроса иногда не всѣ подвергаются изслѣдованію у Садковскаго; поэтому и нельзя вполнѣ согласиться съ выводами его, особенно когда рѣчь заходитъ о посланіяхъ московскаго періода. Здѣсь я попытаюсь опредѣлить время написанія посланій Артемія, а также вкратцѣ укажу содержаніе каждаго посланія въ отдѣльности, при чемъ болѣе подробный разборъ содержанія ихъ и характеристику воззрѣній автора ихъ отлагаю до слѣдующей главы.

Посланія, напечатанныя по рып. № 494 Унд., слѣдуютъ въ такомъ порядкѣ:

1. «Посланіе старца Артемія къ «Люторскимъ учителямъ», ставящимъ десятословіе выше евангелія, отвергающимъ храмъ, иконы, крестное знаменіе, иночество, покаяніе и другія таинства, а также (въ концѣ) къ совращеннымъ въ эту ересь православнымъ» (лл. 1—57; Р. Ист. Библ., т. IV, ст. 1201—1266)

Посланіе не имѣютъ начала: по замѣчанію Ундольскаго, «по современной помѣтѣ тетрадей видно, что впереди недостаетъ одной только восьмушки». Начинается оно молитвеннымъ обращеніемъ къ Богу съ просьбой вразумить автора, не отнять отъ устъ его словесе истинна до зѣла ради братіи и ближнихъ его: очевидно, авторъ имѣетъ въ виду опроверженіемъ ученія лютеранъ принести пользу православнымъ. Какъ видно изъ заглавія, посланіе опровергаетъ не всѣ пункты лютеранскаго ученія, а лишь нѣкоторые, главнымъ образомъ касающіеся лишь внѣшней, обрядовой стороны религіи. Ученіе лютеранъ объ оправданіи вѣрою осталось почти незатронутымъ и лишь въ концѣ посланія Артемій пишетъ: «а еже глаголютъ Люторы: Христосъ уже за

насъ выполнялъ не требѣ учении, рекше дѣла добрая, се глаголютъ суетно, сами прелщени умомъ своимъ и иныхъ прелщаютъ въ свою погибель. Отъ пхже ученія да покріетъ насъ Христосъ Богъ нашъ»[1]). Посланіе имѣетъ цѣлью не столько опровергнуть ученіе лютеранъ, сколько удержать православныхъ отъ принятія этого ученія: къ этому и направлена вся аргументація Артемія. При этомъ надо замѣтить вообще, что Артемій въ своихъ посланіяхъ часто не различаетъ лютеранъ отъ кальвинистовъ и социніанъ, потому что послѣдніе дѣйствовали довольно долгое время заодно съ протестантами и лишь впослѣдствіи отдѣлились отъ нихъ. Кромѣ того, тѣ и другіе часто ссылались на ветхозавѣтныя книги и преимущественно изъ нихъ черпали свои доказательства, особенно для отрицанія церковно-обрядовой стороны ученія православныхъ и католиковъ. И въ этомъ отрицаніи обрядности также сходились социніане съ протестантами, почему Артемій и не отдѣляетъ однихъ отъ другихъ.

Опровергая отрицаніе «лютерскими учителями» внѣшней стороны религіи, авторъ почти не касается главнѣйшихъ догматическихъ положеній ея, но зато пытается подорвать ученіе противниковъ въ самомъ корнѣ его, доказавъ, что они сами себѣ противорѣчатъ. Они признаютъ десятословіе Моисея,—онъ отвергаетъ значеніе его для христіанъ. Касаясь ихъ основаній—десятословія и Евангелія—, онъ старается доказать, что они своимъ ученіемъ идутъ вопреки своему основанію: и поклоненіе иконамъ и молитвы и все вообще установленія христіанства имѣютъ основаніе и въ Ветхомъ и въ Новомъ Завѣтѣ и, признавая послѣдніе, должно признать и первыя, чего лютеране не дѣлаютъ. Онъ отрицаетъ ихъ право учительствовать, доказывая, что даръ учительства дается лишь избраннымъ и одареннымъ благодатью Св. Духа, что познать истину не значитъ еще получить право преподавать ее другимъ: примѣнять свои познанія на пользу ближнимъ можно и должно; но дѣло проповѣди великое и трудное, и тотъ, кто берется за него, долженъ быть въ силахъ нести съ достоинствомъ свои обязанности; безъ того лучше и не выступать на проповѣдь и лучше вмѣсто того, чтобы ложно

[1]) Ст. 1266.

толковать законъ христіанскій, хранить безмолвіе и заботиться объ исправленіи своихъ недостатковъ. Между тѣмъ «люторскіе учители» вовсе не хотятъ видѣть своихъ недостатковъ: они дѣйствуютъ «своимъ произволеніемъ и самосмышленіемъ», забывая, что это есть разумъ суетный, ложный. Только истинный разумъ, которое беретъ свое начало отъ Божества, можетъ приносить полезные плоды, ложныя же мудрованія ведутъ къ гибели. Эти мудрованія, впрочемъ, лютеране стараются также обосновать, приводя доводы изъ «божественныхъ писаній», но они упускаютъ изъ виду, что писанія должно читать умѣючи, вникать въ ихъ истинный смыслъ, тогда какъ лютеране стараются найти въ нихъ лишь подтвержденіе своему ученію и произвольно обращаются съ текстомъ Писанія. Вслѣдствіе этого, называя себя «евангеликами», они на дѣлѣ лишь «разоряютъ» Евангеліе. Стоя на ложномъ основаніи и выступая въ роли проповѣдниковъ, не будучи къ тому призванными, лютеране допускаютъ много ложныхъ мнѣній и горделиво считаютъ себя правыми. Посему авторъ обращается къ нимъ съ увѣщаніемъ сознать, что мудрость ихъ ложна, смириться передъ Христомъ, предаться покаянію и безмолвію. Опровергая такимъ образомъ и право лютеранъ на учительство и основанія ихъ ученія, авторъ касается попутно и ихъ ученія о почитаніи иконъ, поклоненіи кресту, о литургіи, церковной службѣ, о пѣніи, о постахъ, покаяніи, крещеніи, молитвахъ, иноческой жизни.

Посланіе написано, несомнѣнно, въ Литвѣ [1]; въ этомъ убѣждаютъ слѣдующія соображенія:

1) Посланіе направлено противъ лютеранъ и къ увѣщанію обращенныхъ ими православныхъ. Это могло быть только въ Литвѣ, гдѣ лютеране вели сильную пропаганду и дѣйствительно обращали православныхъ. Проникновеніе же лютеранской проповѣди въ московскую Русь случилось съ очевидностью лишь послѣ бѣгства Артемія въ Литву,—въ послѣдніе годы царствованія Іоанна IV, да и усилія лютеранъ были направлены главнымъ образомъ на самого царя, такъ какъ предполагалось, что, склонивъ его, легко будетъ обратить и подданныхъ его.

---

[1]) Свящ. Садковскій также относитъ это посланіе къ литовскому періоду жизни Артемія, но основаній своего мнѣнія не высказываетъ вовсе.

2) Въ посланіи авторъ, хотя опровергаетъ и не всѣ положенія лютеранъ, однако обнаруживаетъ большое знакомство съ ихъ ученіемъ вообще; очевидно, это ознакомленіе со всѣми подробностями ученія лютеранъ могло произойти лишь на мѣстѣ ихъ пропаганды въ Литвѣ, а не въ Москвѣ, куда въ ту пору приходили лишь отдѣльныя мнѣнія (напр., о почитаніи иконъ), вызывавшія и отдѣльныя возраженія, напр., со стороны Максима Грека, а не систематическія опроверженія.

3) Артемій высказывается въ этомъ посланіи довольно рѣзко о любостяжаніи, развитомъ среди духовенства и монашества (ст. 1236—1237). Мы видѣли выше, какъ онъ былъ остороженъ, высказывая царю свой взглядъ по этому вопросу: предъ стояла тогда сильная противная партія. Здѣсь, въ Литвѣ, такихъ противниковъ не было, и онъ могъ высказаться свободнѣе. Въ томъ, что возраженіе противъ любостяжанія въ этомъ посланіи относится къ литовскому, а не къ московскому духовенству, легко убѣдиться, если вспомнимъ существовавшее въ литовско-русскомъ государствѣ право подаванья и сопряженные съ нимъ безпорядки. Въ Москвѣ монастырское землевладѣніе казалось только нарушеніемъ монашескихъ обѣтовъ. Въ Литвѣ оно вносило сверхъ того и деморализацію въ среду духовенства и общества. Тѣмъ вреднѣе оно было здѣсь, привлекая богатствами къ духовному званію лицъ недостойныхъ и тѣмъ понятнѣе горячій протестъ Артемія противъ него.

4) Примѣненіе авторомъ къ себѣ словъ псалма: «яко пришлецъ азъ отъ тебе и пришлецъ»[1])—могло имѣть мѣсто скорѣе всего въ чужой землѣ—въ Литвѣ.

5) Указаніе автора на то, что противники называли его «старымъ псомъ»[2]), свидѣтельствуетъ, что до написанія посланія существовала уже полемика между авторомъ и его противниками—устная или письменная. Твердость, съ какою авторъ отстаивалъ свою вѣру, вызвала неудовольствіе противниковъ и они выражали послѣднее въ довольно рѣзкой формѣ («стараго пса нарекосте мя»). Полемика могла, конечно, также происходить только въ Литвѣ, гдѣ Артемій явилъ себя защитникомъ православія.

[1]) Ст. 1201.

[2]) Ст. 1225.

Все это, думаю, даетъ полное основаніе заключить, что посланіе «къ люторскимъ учителямъ» писано старцемъ Артеміемъ во время его жизни въ Литвѣ и не тотчасъ по прибытіи его туда, а должно быть, черезъ нѣкоторое, довольно продолжительное время, ибо есть указаніе, что написанію посланія предшествовала весьма оживленная полемика Артемія съ «люторскими учителями»; посему предположительно посланіе можно отнести къ концу 60-хъ годовъ XVI-го столѣтія.

II. «Того же посланіе до князя Черторискаю» (лл. 57 об.—62 об.; Р. Ист. Библ., т. IV, ст. 1266—1273).

Посланіе начинается выраженіемъ смиренія автора и сознанія имъ слабости своихъ познаній для опроверженія ученій лютеранъ и «новопрозябшихъ ересей», о каковомъ опроверженіи просилъ его князь Черторыйскій. Тѣмъ не менѣе, авторъ заявляетъ, что попытается дать отвѣтъ князю, но не отъ своего разума, а «отъ божественныхъ писаній». Онъ высказывается противъ новыхъ проповѣдниковъ, называющихъ себя евангеликами, между тѣмъ какъ въ сущности они, по его словамъ, опираются на десятословіе Моисея и отвергаютъ законъ Христа, который гораздо возвышеннѣе закона Моисеева. Вызываетъ также возраженія со стороны автора и умаленіе новыми проповѣдниками значенія преданія, между тѣмъ какъ апостолы завѣщали блюсти преданія и всѣ на немъ основанныя церковныя установленія. Отвергая преданіе, протестанты не признаютъ и основывающагося на немъ крестнаго знаменія и почитанія иконъ. Аргументы автора тѣ же, что и въ предыдущемъ посланіи, а оправданіе поклоненія иконамъ примѣромъ Моисея, соорудившаго скрижали, ковчегъ завѣта и херувимовъ, по велѣнію Бога, встрѣчающееся и въ посланіи «къ люторскимъ учителямъ» (ст. 1243—1246) —весьма сходно съ такими же доводами въ пользу почитанія иконъ, приводимыми Максимомъ Грекомъ въ XXIII словѣ I тома (по изд. «Прав. Соб.»)—въ «Словѣ на Люторы». Заключается посланіе обѣщаніемъ Артеміемъ написать подробное опроверженія ученія Лютеранъ: «надѣющеся, Богу поспѣшествующу, на вся хулы нынѣшнихъ ересей обще списати обличеніе, елика они умышляютъ лживыми выклады омутити церковъ Божію и правую вѣру безъ вѣсти сътворити. Но жестоко будетъ имъ противу рожну прати». (Ст. 1273,22-28). Такимъ подробнымъ опроверженіемъ

нельзя считать предыдущее обширное посланіе «къ люторскимъ учителямъ», такъ оно не содержитъ разбора всѣхъ пунктовъ ихъ ученія. Съ другой стороны, такой выдающійся книжникъ, какимъ былъ Артемій, не ограничился бы высказанными въ предыдущей статьѣ доводами, носящими скорѣе характеръ увѣщательный, а привлекъ бы больше данныхъ и отъ разума и «отъ свидѣтельствъ божественныхъ писаній»; иначе говоря, обѣщанный Артеміемъ полемическій трактатъ представилъ бы, по пріемамъ доказательства, объему содержанія и, наконецъ, размѣрамъ,—нѣчто подобное Многословному Посланію или Истины Показанію. А между послѣдними систематическими полемическими трактатами и посланіемъ «къ люторскимъ учителямъ» мало сходнаго въ указанныхъ отношеніяхъ. Остается такимъ образомъ предположить, что или Артемію не удалось исполнить свое желаніе, или такое подробное полемическое сочиненіе до насъ не дошло.

Обращеніе посланія къ князю Черторыйскому показываетъ, что оно писано въ Литвѣ. Однако неизвѣстно ни точное время написанія, ни даже личность адресата. Во время Артемія и Курбскаго въ Литвѣ упоминаются, кромѣ княгини Черторыйской, которой адресовано одно изъ посланій Курбскаго [1]), еще трое князей Черторыйскихъ: Иванъ, мужъ упомянутой княгини, Александръ Ѳеодоровичъ, воевода земли волынской, и Михаилъ, староста житомірскій [2]). Кому именно изъ Черторыйскихъ адресовано посланіе, остается неизвѣстнымъ. Можно отмѣтить только, что фактъ обращенія князя Черторыйскаго къ Артемію лишній разъ потверждаетъ то уваженіе, которымъ пользовался послѣдній среди православнаго населенія Литвы; отсюда же, какъ и предыдущее посланіе, должно и это считать писаннымъ не тотчасъ по прибытіи Артемія въ Литву или поселеніи его у князя Слуцкаго, а спустя нѣкоторое время, когда полемическая дѣятельность его доставила ему нѣкоторую извѣстность, такъ что къ нему обращались за разрѣшеніемъ сомнѣній въ религіозныхъ вопросахъ.

---

[1]) Сказанія, стр. 240—242.

[2]) Иванишевъ: «Жизнь и труды кн. Курбскаго», т. II, стр. 363 (въ указателѣ).

III. *«Того же посланіе до Ивана Зарѣцкого»* (лл. 63–73 об. Р. Ист. Библ., т. IV, ст. 1273—1287).

Въ этомъ посланіи авторъ отвѣчаетъ на предложенный ему вопросъ о литургіи, объ иконахъ и о призываніи святыхъ въ молитвахъ. Онъ говоритъ, что пишетъ потому, что видитъ у вопросившаго его не одно пустое любопытство и не невѣріе, а желаніе «истину напыкнути». Онъ ополчается здѣсь противъ новыхъ проповѣдниковъ — протестантовъ, которые отвергаютъ истиннаго Бога и проповѣдуютъ десятословіе, значеніе котораго онъ и въ этомъ посланіи, подобно предыдущимъ, отвергаетъ въ виду евангельскихъ заповѣдей. Онъ указываетъ на то, что всѣ возраженія протестантовъ по большей части голословны («хулны» и «ругательны»). Они только отрицаютъ церковныя установленія, не приводя доводовъ и не замѣняя отрицаемаго чѣмъ-либо другимъ. Затѣмъ слѣдуютъ доказательства необходимости и значенія литургіи, поклоненія иконамъ и почитанія святыхъ.

Иванъ Семеновичъ Зарѣцкій, которому адресовано это посланіе, и братъ его Зиновій Семеновичъ были православными виленскими мѣщанами, много заботившимися о поддержаніи православія въ литовско-русскомъ государствѣ. «Умышленіемъ и попеченіемъ» ихъ напечатано въ 1575 году въ Вильнѣ, въ типографіи Мамоничей, Евангеліе, экземпляръ котораго хранится нынѣ въ Имп. Публ. Библ. Изъ послѣсловія къ Евангелію видно[1]), что Зиновій Зарѣцкій былъ въ то время бурмистромъ Виленскимъ, а Иванъ Зарѣцкій—старостой Упитскимъ. Имена ихъ встрѣчаются потомъ между членами виленскаго братства. Одинъ изъ нихъ служилъ въ Вильнѣ скарбнымъ или казначеемъ при подскарбіи литовскомъ Евстафіи Воловичѣ[2]), Отсюда, вѣроятно, и произошло знакомство Артемія съ Зарѣцкими, которое вызвало обмѣнъ мнѣній. Зарѣцкіе, очевидно, не разъ обращались къ Артемію, такъ какъ, основываясь на словахъ послѣдняго въ разсматриваемомъ посланіи: «а еже тогда избыло отъ насъ, внегда писахомъ о божественнѣй литоргіи, нѣстъ праздно и днесь приложити, ради безбожныхъ ругателей»[3]), можно думать, что было и другое посланіе Зарѣцкому, предшествовавшее сохранившемуся. Время

---

[1]) Сказ. Курбскаго, стр. 361, прим. 335.

[2]) Малышевскій: «Письмо Сиеры», стр. 543.

[3]) Ст. 1286.

написанія послѣдняго также точно опредѣлить нельзя. Впрочемъ, если предположить знакомство Артемія съ Зарѣцкими въ ту пору, когда одинъ изъ нихъ состоялъ на службѣ при Евстафіи Воловичѣ, т. е. до 1568 года, то можно заключить, что и посланіе относится къ 60 годамъ XVI вѣка, т. е. опять-таки къ тому времени, когда Артемій получилъ болѣе или менѣе опредѣленное мѣсто жительства и всецѣло предался защитѣ православія.

IV. *«Посланіе до Симона еретика Будного»* (лл. 73 об. — 105 об.; Р. Ист. Библ., т. IV, ст. 1287—1328).

Посланіе это весьма интересно, потому что характеризуетъ отношеніе старца Артемія къ одному изъ виднѣйшихъ представителей новыхъ ученій — Симону Будному, въ то время бывшему еще кальвинистомъ, но уже склонявшемуся на сторону антитринитаріевъ, въ чемъ Артемій и упрекаетъ его въ этомъ посланіи. Содержаніе посланія составляетъ увѣщаніе Будного и просьба отстать отъ протестантскихъ ученій, которыя тутъ же опровергаются, при чемъ Артемій защищаетъ соотвѣтственныя христіанскія установленія, непринимавшіяся еретиками: крестное знаменіе, иконы, ученіе объ оправданіи человѣка не только вѣрою, но и нравственной жизнью. Въ ученіи протестантовъ авторъ насчитываетъ до десяти прежде бывшихъ ересей и упрекаетъ ихъ въ томъ, что они искажаютъ вѣру во Христа и подрываютъ авторитетъ Писанія. Особенно замѣчательны обвиненія въ антитринитаріанствѣ, склонность къ которому Артемій замѣтилъ въ одномъ изъ посланій Будного. Если сопоставить эти обвиненія съ извѣстіемъ о проповѣди въ Витебскѣ Козьмы-Андрея, учившаго, что «непотребѣ единосущную Троицу именовати» (ст. 1315), то получимъ указаніе на одинъ изъ фактовъ социніанской пропаганды. Козьма Колодынскій [1]), о которомъ упоминаетъ здѣсь Артемій, былъ православнымъ діакономъ въ Витебскѣ, но, увлекшись ученіемъ Косого въ бытность послѣдняго въ Витебскѣ, бѣжалъ съ нимъ вглубь Литвы, гдѣ примкнулъ къ антитринитаріямъ, принявъ имя Андрея. Въ концѣ 1563 г. или въ началѣ 1564 г., онъ прибылъ въ родной городъ — Витебскъ въ качествѣ уполномоченнаго отъ виленской антитрини-

[1]) Вѣроятный авторъ письма Сиеры: такъ догадывается Малышевскій (Тр. Кіев. Д. Акад., 1876 г., т. III).

таріанской общины. Впрочемъ спустя непродолжительное время онъ удалился отсюда и въ 1567 году мы видимъ его уже въ Перемышльской землѣ, гдѣ онъ вмѣстѣ съ Буднымъ принимаетъ участіе въ антитринитаріанскихъ соборахъ [1]).

Изъ упоминанія Артемія о томъ, что во время проповѣди Козьмы Колодынскаго въ Витебскѣ были: «и самъ великій гетманъ, и княжата, и панове велиціи», можно опредѣленно отнести эту проповѣдь къ 1564 году, когда въ Витебскѣ дѣйствительно находилось литовское войско подъ начальствомъ Николая Радзивилла, гр. Ходкевича и другихъ литовско-русскихъ пановъ, и готовилось къ битвѣ съ московскимъ войскомъ, каковая и произошла при рѣкѣ Улѣ, причемъ литовцами была одержана побѣда. Въ этомъ утверждаетъ еще и то соображеніе, что упоминаемыя Артеміемъ сочиненія Буднаго: «Катехизисъ» и «Оправданіе» были напечатаны въ Несвижѣ въ 1562 г. и, должно быть, сдѣлались извѣстны Артемію въ этомъ же 1562 г. или въ слѣдующемъ 1563 г. Будный просилъ Артемія сообщить ему о нихъ свое мнѣніе. Артемій исполнялъ его желаніе и «отписалъ краткими словесы» (ст. 1289); затѣмъ, хотя онъ и въ краткомъ посланіи «все нечестіе еретическія льсти назнаменалъ», однако счелъ нужнымъ написать длинное и обстоятельное посланіе. На эту переписку и на составленіе второго, обширнаго посланія ушло, должно быть, довольно продолжительное время, такъ что явилась возможность упомянуть въ немъ и о проповѣди Козьмы Колодынскаго въ Витебскѣ. Такимъ образомъ, можно считать установленнымъ, что посланіе это было написано около 1564 года подъ свѣжимъ впечатлѣніемъ антитринитаріанской пропаганды Колодынскаго и въ то время, когда Будный не присоединился еще рѣшительно къ антитринитаріямъ [2]), что случилось послѣ 1565 г., т. е. послѣ смерти Николая Радзивилла Чернаго, сдерживавшаго крайности кальвинскихъ проповѣдниковъ. Во время же написанія Артеміемъ посланія, у Буднаго лишь неосторожно прорывались иногда антитринитаріанскія мысли: очевидно, это было до смерти Радзивилла, т. е. до 1565 года. Все это даетъ возможность установить точную вышепоказанную дату написанія посланія — 1564 годъ.

---

[1]) Малышевскій, тамъ же, стр. 148—149.

[2]) «Несъвръшение еще жидовствуеши», пишетъ ему Артемій (ст. 1310)

V. «Посланіе ко князю» (лл. 105 об. — 130 об.; Р. Ист. Библ., т. IV, ст. 1328—1359).

Посланіе это написано вслѣдствіе неоднократныхъ просьбъ неназваннаго точно князя, обращенныхъ къ Артемію, чтобы послѣдній написалъ опроверженіе лютеранскихъ ученій. Артемій начинаетъ съ обычнаго выраженія смиренія и обѣщанія писать не отъ своего разума, но отъ божественныхъ писаній. Онъ выясняетъ далѣе православное ученіе объ оправданіи человѣка, о крестномъ знаменіи, говоритъ объ истинномъ разумѣ, о преданіи, объ иконахъ, объ уничтоженіи значенія десятословія послѣ появленія закона Христа, о постѣ. Ученіе православной Церкви о названныхъ предметахъ защищается имъ отъ нападокъ лютеранъ и еретиковъ, причемъ особенно приходится защищать тѣ обряды, которые не имѣютъ прямого основанія въ Св. Писаніи, но существуютъ въ христіанскомъ преданіи: крестное знаменіе, иконы.

Князь, къ которому пишетъ Артемій, неизвѣстенъ. Основываясь на титулѣ «величество», а также на томъ, что православное населеніе Литвы титуловало такъ князя Острожскаго [1]) и что князь Слуцкій также имѣлъ притязанія на этотъ титулъ [2]), можно было бы предположить, что посланіе Артемія адресовано или Острожскому или Слуцкому князю. Однако едва ли не вѣроятнѣе предположеніе Малышевскаго [3]), повторенное и Садковскимъ [4]), что посланіе, должно быть, адресовано князю Курбскому, который дѣйствительно неоднократно бесѣдовалъ съ Артеміемъ по вопросамъ религіи какъ устно, такъ и письменно и который уважалъ въ лицѣ Артемія книжнаго человѣка [5]). Едва ли была нужда писать Слуцкому или Острожскому князю, у которыхъ проживалъ Артемій и съ которыми могъ вести бесѣду и изустно. Если посланіе дѣйствительно написано къ князю Курбскому, то можно установить и приблизительную дату его. Курбскій бѣжалъ изъ Россіи осенью 1563 года и въ 1564 г. нахо-

[1]) Малышевскій, назв. сочин., стр. 542.

[2]) Тамъ же.

[3]) Тамъ же.

[4]) Назв. сочин., стр 1[illegible]

[5]) Сказ., стр. 224—226.

дился уже въ Западной Руси, проживая главнымъ образомъ въ Литвѣ, гдѣ впослѣдствіи и велъ бесѣды съ Артеміемъ; въ 1565 году онъ принялъ участіе въ походѣ на Россію. Затѣмъ онъ начинаетъ устраиваться въ пожалованныхъ ему королемъ земляхъ, вступая въ частыя распри съ сосѣдними панами. Въ 1570 г. Курбскій вступаетъ въ бракъ и затѣмъ въ его жизни слѣдуетъ пятилѣтній періодъ мирной трудовой дѣятельности: онъ занимается науками, изучаетъ латинскій языкъ, читаетъ Аристотеля, переводитъ Златоуста [1]). Въ это время его дѣйствительно начинаютъ серьезно занимать вопросы религіи, и онъ принимается за основательное изученіе догматовъ православія. Къ этой же порѣ, должно быть, и относятся его сношенія съ Артеміемъ — къ концу 60-хъ годовъ и, главнымъ образомъ, къ началу 70-хъ, т. е. къ годамъ 1569 — 1572 — 1573, потому что едва ли Артемій дожилъ до 1575 г. Такимъ образомъ, посланіе относится къ послѣднимъ годамъ жизни Артемія — около 1570 г. (можетъ быть, нѣсколько раньше или позже). Къ этому можно прибавить и еще одно соображеніе: Артемій, который вообще всегда мягко относился къ противникамъ и полагалъ, что ихъ должно не карать за заблужденія, но убѣждать, въ этомъ посланіи обмолвился о нихъ довольно рѣзкими выраженіями, въ которыхъ проситъ православныхъ «не совъдворятися съ люторіаны и съ прочими еретики, не сходити имъ ни во ядѣніи, ни въ питіи, ни во сродствѣ, ни въ дружствѣ и т. д.» [2]). Зная кроткій нравъ и гуманныя убѣжденія Артемія, можно предположить, что подобное мнѣніе было высказано имъ не тогда, когда онъ увѣщевалъ Буднаго и другихъ заблуждавшихся, а тогда, когда онъ увидѣлъ, что его увѣщанія безсильны, что «лжеименный разумъ» оказываетъ на заблуждающихся большее дѣйствіе, чѣмъ «разумъ истинный», отъ котораго Артемій приводилъ свои доводы. Подъ вліяніемъ упорства противниковъ и безуспѣшной борьбы съ лучшими изъ нихъ, у Артемія и могло произойти нѣкоторое измѣненіе во взглядахъ на отношеніе къ еретикамъ, и могла явиться мысль, что надобно избѣгать даже общенія съ ними. Можетъ быть, не мало способствовалъ этому и переходъ послѣ 1565 г. въ социніанство Симона Буднаго,

---

[1]) Сказ., стр. XXV.
[2]) Ст. 1332 -1333.

котораго Артемій очень уважалъ и особенно усиленно старался обратить къ православію. Во всякомъ случаѣ, мнѣніе, что еретиковъ надо избѣгать, могло создаться только послѣ долгой, упорной и не всегда успѣшной борьбы съ ними, а это могло быть лишь къ концу литературной дѣятельности Артемія, т. е. около 1570 г., къ каковому времени я и отношу посланіе: оно является такимъ образомъ едва ли не послѣднимъ по времени написанія изъ дошедшихъ до насъ произведеній Артемія.

VI. «Тогожe христолюбиваго старца посланіе утѣшително въ скорби сущимъ слова ради Божія» (лл. 131—142; Р. Ист. Библ., т. IV, ст. 1359—1373).

Содержаніемъ посланія служитъ утѣшеніе страдающихъ за ученіе Христово. Посланіе начинается словами апостола Павла, который говоритъ: «якоже избыточствуютъ страданія Христова въ насъ, тако и Христомъ избываетъ утѣшеніе наше вѣдяще, зане якоже общницы есте страстемъ Его, тако и утѣшенію»[1]. Затѣмъ Артемій приводитъ рядъ доводовъ, долженствующихъ убѣдить тѣхъ, кому онъ пишетъ, что, какъ бы ни были велики страданія, христіанинъ всегда можетъ и долженъ имѣть въ нихъ утѣшеніе: надежда на милость Бога, ниспосылающаго не только страданія, но и блага, не должна покидать человѣка никогда, такъ какъ Богъ всегда подаетъ помощь страждущему и не допуститъ его до погибели. Страданія назначаются Богомъ человѣку не свыше силъ послѣдняго, и человѣкъ долженъ подчиниться испытующей его волѣ Божіей, ибо страданія даютъ возможность обнаружить твердость вѣры и надежды на Бога. Должно поэтому не скорбѣть въ страданіяхъ, и въ перенесеніи ихъ подражать примѣрамъ апостоловъ, мучениковъ и І. Христа. Виновниками страданій, претерпѣваемыхъ христіанами, часто являются также христіане, или точнѣе, люди, думающіе, что исполняютъ завѣтъ Христа, защищая его ученіе тѣлесными наказаніями и смертными казнями. Между тѣмъ Христосъ не заповѣдывалъ жестокосердія: Онъ ѣлъ и пилъ съ мытарями и грѣшниками, онъ помиловалъ жену-грѣшницу; Его примѣру слѣдовали и апостолы. Однако современные ревнители о вѣрѣ лишены кротости и милосердія Христа и апостоловъ; они него-

[1]) Ст. 1359.

дуютъ и даже предаютъ казни тѣхъ, кто дерзаетъ указывать имъ на это. Тѣмъ не менѣе, истинные христіане не должны питать злобы противъ несправедливыхъ преслѣдователей; должно быть всегда готовымъ принять вѣнецъ мученическій — это высшій подвигъ христіанина. Если же враги преслѣдуютъ его и предаютъ проклятію, то послѣднее не имѣетъ значенія: «не послѣдуетъ бо судъ Божій клятвамъ неправеднымъ, якоже и благословенію,... и клятва възвращается на иже неправедно съблазнившагося»[1]).

Въ этомъ посланіи особенно важны нѣкоторыя біографическія подробности, сообщаемыя о себѣ Артеміемъ и дающія возможность довольно точно установить дату посланія. Садковскій пытается это сдѣлать[2]), но не совсѣмъ удачно. Онъ вполнѣ правъ, когда говоритъ, что посланіе писано Артеміемъ или къ тѣмъ, кто подвергался преслѣдованію за вѣру или скорбѣлъ о подвергавшихся единомышленникахъ, и что это случилось около 1553 года, когда многіе заволжскіе старцы были преданы суду по обвиненію въ неправославіи и даже самого Артемія обвиняли въ отрицаніи догмата Троичности[3]). Посему Садковскій полагаетъ, что посланіе написано къ сторонникамъ заволжскихъ старцевъ, изъ которыхъ около 1553 года многіе подверглись гоненію за уклоненіе отъ православія: «имъ Артемій вполнѣ сочувствуетъ и рѣзко отзывается о тѣхъ, которые были виновниками ихъ преслѣдованія». Со всѣмъ этимъ можно согласиться, но дальнѣйшіе выводы свящ. Садковскаго вызываютъ сомнѣніе «посланіе написано, нужно думать, *до суда надъ нимъ* (Артеміемъ); можетъ быть, послѣ того, какъ его въ первый разъ привезли въ Москву во время слѣдствія надъ Башкинымъ и когда онъ тайно ушелъ изъ Москвы, но во всякомъ случаѣ до самаго суда надъ Артеміемъ, потому что въ посланіи нѣтъ указанія на то, чтобы онъ самъ подвергался преслѣдованію»[4]).

---

[1]) Ст. 1372.

[2]) Цитов. сочин., стр. 44—45.

[3]) «Вѣсте бо мудрованіе наше, якоже никогдаже глагола или съмнѣхся въ православнѣй вѣры святыя единосущныя Троицы, яко нѣціи лжутъ на насъ», — говоритъ Артемій въ этомъ посланіи. (Ст. 1372).

[4]) Садковскій, стр. 45.

Для лучшаго выясненія вопроса припомнимъ, что обвиненіе противъ Артемія слагалось изъ двухъ моментовъ: 1) оговоръ Башкина, послужившій поводомъ для возбужденія процесса и 2) оговоры свидѣтелей-обвинителей, старавшихся возвести на Артемія во время самаго процесса обвиненія въ разныхъ проступкахъ. Артемій былъ сначала допрошенъ по поводу оговора Башкина въ единомысліи съ послѣднимъ, а потомъ уже послѣдовали противъ него свидѣтельства и лжесвидѣтельства. Артемій, какъ видно изъ его словъ, зналъ уже опредѣленно, въ чемъ его обвиняютъ, а не смутно подозрѣвалъ, какъ прежде, когда онъ бѣжалъ изъ Троицкаго монастыря отъ подозрѣній и выслѣживаній, или когда бѣжалъ во второй разъ, прослышавъ «будто отъ Матвея нѣкоторые слова и на него есть же». Теперь для него было очевидно, что обвиняется въ непризнаніи догмата Троичности. Другихъ обвиненій онъ повидимому пока еще не знаетъ или не упоминаетъ о нихъ, какъ о менѣе важныхъ. Можно, вопреки Садковскому, съ увѣренностью сказать, что приведенное обвиненіе сдѣлалось извѣстнымъ Артемію (а слѣдовательно, онъ и написалъ о немъ) *лишь во время самого суда надъ нимъ*, а не надъ Башкинымъ; въ посланіи мы видимъ, что онъ и самъ подвергался допросу: «аршии ли, яко не отечески, ниже братски хотяще исправити въпрошаютъ, но яко волки, овчиною прикрившеся, ищутъ нѣчто уловити отъ устъ *нашихъ*»[1]). И еще: «не хощу васъ невѣдѣти, братіе, о скорби *нашей*, яко *по премногу отяготихомся паче силы*, яко не надѣятися *намъ* жити»[2]). Наконецъ, онъ проситъ: «Господа ради.... молитеся о *нашемъ* окаянствѣ.... да подастъ *намъ* разрѣшеніе долгомъ и тръпѣніе *въ скорбехъ, обрѣтшихъ ны*»[3]). Изъ приведенныхъ мѣстъ ясно видно, что *самъ* Артемій «обрѣтался въ скорбехъ», что эти страданія были для него тяжелы и, что всего важнѣе, онъ подвергался допросу судей, которые были пристрастны и желали изъ словъ его вывести поводы для обвиненія. Неизвѣстно, что разумѣетъ Садковскій подъ «открытымъ преслѣдованіемъ», но думаю, что указанія на пристрастные допросы судей и обвиненія въ непочитаніи догмата Троичности даютъ право заключить, что

[1]) Ст. 1373.
[2]) Ст. 1359.
[3]) Ст. 1372.

посланіе писалось въ то время, когда происходилъ судъ надъ Артеміемъ и когда ему изъ всѣхъ обвиненій былъ уже по крайней мѣрѣ объявленъ оговоръ его Башкинымъ [1]). На основаніи этого и написаніе посланія я отношу къ началу судебнаго разбирательства, къ допросу по поводу словъ Башкина, т. е. къ концу 1553 года [2]).

[1]) Обвиненіе въ отрицательномъ отношеніи къ догмату Троичности было выставлено и вторымъ обвинителемъ — Нектаріемъ, но едва ли о немъ здѣсь можетъ быть рѣчь: Нектарій обвинялъ не столько въ отрицаніи этого догмата, сколько въ неуважительномъ отношеніи къ мнѣнію Іосифа Волоцкаго.

[2]) В. М. Истринъ (Зап. Нов. Унив., т. LXXIX, стр. 17) ставитъ мнѣ, по поводу студ. работы, въ упрекъ, что я «недостаточно полно исчерпалъ біографическія указанія посланія и не объяснилъ ихъ. Артемій признается, что отъ невниманія писанія неоднократно держался противнаго писанію, но всегда имѣлъ надежду на Бога, «яко подастъ отрѣшеніе сихъ»; — «еже и бысть, якоже видите» — добавляетъ онъ. О какихъ заблужденіяхъ говоритъ Артемій? Не указываетъ ли онъ этимъ на то, что когда то недостаточно точно разграничивалъ ученіе заволжскихъ старцевъ отъ свободнаго истолкованія писанія? На эти вопросы мы не находимъ у автора отвѣта. Кромѣ того, авторъ не обратилъ вниманія на то, что конецъ посланія, откуда онъ приводитъ вышеуказанныя строки, буквально повторяется въ другомъ посланіи къ неизвѣстному, котораго Артемій называетъ «господиномъ». Какъ это произошло? Обратимъ вниманіе на то, что Артемій, постоянно въ посланіи обращаясь къ «братіи» въ 2 л. мном. числа, здѣсь говоритъ: «зриши ли»... «хранижеся»... «помяни», что подходитъ ко второму посланію, но не подходитъ къ разсматриваемому».

По этому поводу замѣчу: 1) указаніе на то, что Артемій тутъ говоритъ, что всегда имѣлъ надежду на Господа, «яко подастъ намъ отрѣшеніе сихъ по своей милости; еже и бысть, якоже видите. Тѣмъ же благодарити длъжни есмо благость его и рещи: се измѣни десныца вышняго» (ст. 1372), — это указаніе еще болѣе укрѣпляетъ меня въ мысли, что посланіе писано непосредственно послѣ того, какъ Артемій былъ опрошенъ по дѣлу Башкина и еще не зналъ другихъ обвиненій: вѣдь, въ данномъ мѣстѣ ясно сказано объ «отрѣшеніи сихъ» (обвиненій), о томъ, что это уже случилось и что авторъ благодаритъ за это Бога. Такой моментъ въ процессѣ есть опроверженіе Артеміемъ наговора со стороны Башкина, послѣ чего Артемій могъ считать себя свободнымъ отъ обвиненія. Въ дальнѣйшемъ ходѣ процесса такого просвѣта уже не видно. 2) Неизвѣстность подлинныхъ обвиненій со стороны Башкина не даетъ возможности точно выяснить, что именно разумѣетъ Артемій, когда говоритъ: «а елика же съпротивна яже отъ невниманіа писаній привнійдоша

VII. «Посланіе старца Артемія» (лл. 142 об.—149; Р. Ист. Библ., т. IV, ст. 1378—1381).

Отъ этого произведенія Артемія уцѣлѣлъ лишь отрывокъ, гдѣ говорится о покаяніи и его необходимости для всѣхъ, о необходимости человѣку творить добрыя дѣла, безъ которыхъ вѣра мертва, о необходимости пользоваться своими дарованіями, данными Творцомъ, и примѣнять ихъ на благо, о еретикахъ и о

на пакость житію...» Думаю однако, что, разъ Артемію удалось опровергнуть обвиненія со стороны Башкина, — послѣднія были малозначительны и основывались на мелкихъ фактахъ, случайныхъ ошибкахъ, заблужденіяхъ, къ которымъ хорошо подходитъ слово «привнійдоша», т. е. вошли, какъ нѣчто добавочное, случайное. 3) Конецъ даннаго посланія дѣйствительно повторяется въ посланіи къ неизвѣстному, но какой отсюда выводъ? Если тотъ, что оба посланія одновременны,—съ этимъ я согласиться могу, ибо мой взглядъ на посланіе къ неизвѣстному теперь измѣнился. Если нужно объяснить повтореніе конца, то причины повторенія могли быть двоякія: тожественное мѣсто могло быть внесено или авторомъ или переписчикомъ. Возраженіе противъ возможности внесенія его авторомъ какъ будто заключается въ томъ, что здѣсь встрѣчаемъ 2 л. ед. числа («зриши... хранижеся»), тогда какъ все посланіе писано съ обращеніемъ ко 2 л. множ. числа; къ тому же, на ст. 1372 какъ будто находимъ конецъ посланія и даже заключительное «аминь», а ст. 1373,1–34 похоже на добавку, не имѣющую даже характера заключенія, суммированія высказаннаго раньше. Но я не рѣшился бы сказать, что это дѣло позднѣйшаго писца, который сдѣлалъ это добавленіе, взявъ его изъ другого посланія (къ неизвѣстному), такъ какъ пришлось бы отвести писцу и долю самостоятельности, ибо часть конца (1373,1–12) не находится въ посланіи къ неизвѣстному. Далѣе, и въ послѣднемъ посланіи (къ неизвѣстному) встрѣчаемъ смѣшеніе 2 л. ед. и 2 л. множ. числа, что ускользнуло отъ вниманія В. М. Петрина: «не оскорбляйтеся... не имѣйте смущенія.... (Ст. 1393), молю же всѣхъ довольнымъ быти.... (1394), молимъ же васъ, *братіе*.... (1396)» и т. д. Я хочу сказать, что указаніе на смѣшеніе 2 л. ед. и множ. числа доказательной силы не имѣетъ: пишетъ ли Артемій къ одному лицу или ко всей братіи, — онъ знаетъ, что его письмо будетъ прочтено всѣми его друзьями и потому легко переходитъ отъ ед. числа къ множ. и обратно. Что же касается конца посланія «къ сущимъ въ скорби», то я объясняю, на основаніи сдѣланныхъ выше замѣчаній, появленіе здѣсь мѣста, тожественнаго съ имѣющимся въ другомъ посланіи, тѣмъ, что оно было приписано самимъ авторомъ уже послѣ того, какъ посланіе къ неизвѣстному было готово. Очевидно, при одновременности обоихъ посланій, посланіе къ неизвѣстному все же должно занять изъ двухъ первое мѣсто.

томъ, что еретики стараются прикрыть свои мнѣнія, но ихъ можно узнать по дѣламъ ихъ.

Кому и когда было писано посланіе, этого, строго говоря, нельзя опредѣлить, такъ какъ въ самомъ посланіи на это нѣтъ указаній. Однако я попытаюсь высказать нѣсколько соображеній которыя, можетъ быть, отчасти разъяснятъ дѣло. Прежде всего замѣтимъ, что едва ли это произведеніе Артемія можно назвать посланіемъ: авторъ ни къ кому въ немъ не обращается, никому его не адресуетъ. Онъ начинаетъ съ того, что говоритъ: «хотѣлъ быхъ нѣчто отъ должныхъ и нужныхъ провѣщати; заущаетъ же меня и възбраняетъ свое неисправленіе...»[1]); затѣмъ слѣдуютъ обычныя выраженія смиренія. Далѣе встрѣчается фраза, которая, какъ кажется, можетъ пролить нѣкоторый свѣтъ на это произведеніе: «помыслихъ *здѣ* о иже злѣ плотская мудрствующихъ написати растлѣныхъ человѣкь умомъ и лишеныхъ истины, неискушеныхъ въ вѣрѣ, мнящихъ користемъ приобрѣтеніе быти благовѣріе...»[2]) Отсюда можно сдѣлать такія заключенія: 1) Артемій говоритъ: «помыслихъ *здѣ*», т. е. въ *этомъ* произведеніи, при чемъ не говоритъ, для кого онъ пишетъ. Очевидно, онъ пишетъ по собственной иниціативѣ, а не по просьбѣ какого-либо лица: если же этому произведенію и можно придать заглавіе посланія [3]), то не въ смыслѣ письма (каковы другія его посланія), а въ смыслѣ общаго, безотносительнаго обращенія, направляемаго вообще къ православнымъ людямъ. 2) Это посланіе имѣетъ въ виду еретиковъ: стало быть, Артемій намѣревается писать здѣсь отдѣльное «списаніе» противъ еретиковъ. Мы знаемъ, что эта мысль у него дѣйствительно была. О ней упоминалъ онъ въ письмѣ къ князьямъ Черторыйскому и Курбскому [4]), при чемъ заявлялъ, что хочетъ написать «списаніе обличительно на каждый артикулъ лжеименнаго разума» своихъ противниковъ. Едва ли будетъ ошибкою предположеніе, что дошедшій разсматриваемый отрывокъ и есть начало такого «обличительнаго списанія», которое, можетъ быть, было начато Артеміемъ и не окончено или же случайно было извѣстно писцу лишь въ отрывкѣ, который

[1]) Ст. 1373.

[2]) Ст. 1380.

[3]) Въ рукописи надписанія нѣтъ.

[4]) Ст. 1273 и 1329.

онъ и помѣстилъ въ рукопись, оставивъ незанятымъ почти цѣлый листъ (140-й) рукописи, гдѣ, можетъ быть, намѣревался вписать и продолженіе посланія.

Соображенія эти подкрѣпляются и тѣмъ, что авторъ приступая къ обличенію, хочетъ установить общія основанія для своихъ доводовъ: говоритъ о необходимости покаянія и добрыхъ дѣлъ при вѣрѣ, — о чемъ онъ писалъ «люторскимъ учителямъ»; говоритъ о необходимости примѣнять на благо дарованія, данныя Творцомъ человѣку, — это имѣлъ онъ въ виду, пиша Будному; даетъ, наконецъ, общую характеристику еретиковъ и ихъ пріемовъ. Все это мысли общаго характера, и наиболѣе вѣрнымъ взглядомъ на наложеніе ихъ (на разсматриваемый отрывокъ) будетъ предположеніе, что этотъ отрывокъ есть вступленіе или предисловіе къ тому большому сочиненію о протестантахъ и еретикахъ, которое задумывалъ Артемій. Такъ какъ посланія къ Черторыйскому и Курбскому, гдѣ онъ говорилъ о предполагаемой работѣ, какъ еще не начатой, датуются послѣдними годами его дѣятельности, то, если наша догадка вѣрна, — и это «посланіе», точнѣе, «вступленіе къ обличительному списанію», слѣдуетъ датовать также послѣдними годами жизни Артемія — около 1570 года и, можетъ быть, смерть помѣшала ему докончить эту начатую работу. Само собою разумѣется, что «списаніе» могло быть писано только въ Литвѣ, такъ какъ здѣсь Артемій боролся съ еретиками, которыхъ онъ намѣревался обличить въ большомъ сочиненіи, извѣстномъ намъ только въ видѣ отрывка [1]).

---

[1]) Свящ. Садковскій не объясняетъ вовсе даннаго отрывка. Заиковъ (Ж. М. Н. Пр. 1887 г., кн. XI, стр. 52—53) относитъ это посланіе къ порѣ игуменства Артемія и считаетъ его обращеннымъ къ монастырской братіи. Основаніемъ для сего Заиковъ повидимому считаетъ слова: «но нѣціи самоволнымъ смиренномудріемъ и тщетнымъ покаяніемъ, благими же словесы и благоговѣніемъ льстятъ сердца беззлобивыхъ, *скверннаго ради прибытка*». «Послѣднія слова (замѣчаетъ Заиковъ), вѣроятно, очень мѣтко и сильно задѣвали самолюбіе любостяжательныхъ монаховъ». Но почему же именно здѣсь видѣть намекъ по адресу московскихъ монаховъ? Вѣдь, въ посланіи къ «люторскимъ учителямъ» есть также упоминаніе о томъ же монашескомъ любостяжаніи, но не московскаго, а литовскаго духовенства, къ которому это упоминаніе такъ же хорошо подходило, какъ и къ московскому. Пойдемъ дальше, и въ этомъ же посланіи на ст. 1380,18—22 найдемъ упоминаніе на ересяхъ и лжеучителяхъ. Врядъ ли Заиковъ могъ бы точно опредѣлить, какія московскія

VIII. «Посланіе къ царю» лл. 150—157; Р Ист. Библ., т. IV, ст 1382—1390.

Содержаніе посланія было уже изложено выше: оно имѣетъ цѣлью указать царю, какъ должно пользоваться «божественными писаніями» и какія изъ нихъ онъ долженъ предпочтительно читать. Хотя посланіе въ рукописи не имѣетъ надписанія имени царя, однако едва ли возможно сомнѣваться, что рѣчь идетъ объ Іоаннѣ IV Грозномъ. Что касается времени написанія посланія, то можно думать, судя по тону письма, что царь еще былъ расположенъ къ Артемію, а это могло быть до суда надъ нимъ. Можно и точнѣе опредѣлить время написанія посланія. Оно было написано послѣ оставленія игуменства:

1) Артемій жалуется царю на «враждующихъ» и на «навѣтующихъ», которые стараются перетолковать и «писмена и проста словеса» старца во вредъ ему [1]). Вмѣстѣ съ тѣмъ, онъ оправдываетъ свой образъ дѣйствій — удаленіе отъ опасности и навѣтующихъ — примѣромъ Христа: «сему бо и Господь нашъ научилъ насъ не аметати себе въ напасти. И самъ множицею образъ намъ дая, отхожаше отъ навѣтующихъ». Если припомнимъ, что причиною удаленія Артемія изъ монастыря послужили навѣты тайныхъ его враговъ и что царь былъ недоволенъ оставленіемъ игуменства, станетъ ясно, почему Артемій говоритъ о непротивленіи врагамъ: онъ хочетъ оправдать себя въ глазахъ царя, который относился къ нему съ уваженіемъ, несмотря на нѣкоторое неудовольствіе, вызванное оставленіемъ игуменства» и который уже зналъ изъ полученнаго имъ раньше посланія Артемія, что послѣдній стѣсненъ выслѣживаніями своихъ враговъ. Такимъ образомъ, посланіе писано вскорѣ послѣ оставленія Артеміемъ игуменства, т. е. въ 1552 году.

2) Въ посланіи есть указаніе, что Артемій далъ Кирилловскимъ старцамъ книгу для передачи царю, а они оставили ее у Благовѣщенскаго священника Симеона [2]). Тотъ же Симеонъ

ереси разумѣются здѣсь во время игуменства Артемія, пріемы распространителей которыхъ вполнѣ подходили бы къ пріемамъ, изложеннымъ здѣсь Артеміемъ. А если догадка Заикова такъ мало основательна и можетъ встрѣтить трудно-обходимое возраженіе — есть ли нужда ее принимать?

[1]) Ст. 1386.

[2]) Тамъ же

въ челобитной митрополиту Макарію пишетъ, что къ нему «старцы приходили за страннолюбіе. и хвалили Артемія» [1]. Если старцы, приходившіе къ Симеону и хвалившіе Артемія,—тѣ же самые Кирилловскіе старцы, которые оставили у Симеона книгу, переданную Артеміемъ для царя (а это предположеніе довольно вѣроятно), тогда наша догадка получаетъ новое подтвержденіе: старцы приходили къ Симеону послѣ оставленія Артеміемъ игуменства, слѣдовательно, и посланіе, упоминающее о приходѣ ихъ, также писано послѣ оставленія игуменства, т. е. въ 1552 году.

IX. «Посланіе старца Артемія» (лл. 157—164 об.; Р. Ист Библ., ст. 1390—1400).

Въ этомъ посланіи Артемій, обращаясь къ неизвѣстному, котораго называетъ «господиномъ», утѣшаетъ своего корреспондента, сочувствующаго его страданіямъ. Артемій удрученъ страданіями, но не скорбитъ: ихъ принимаетъ онъ по волѣ того же Бога, который раздаетъ и блага: «аще бо благая отъ руки Господня пріяхомъ, злыхъ ли не претрьпимъ съ благодареніемъ?» [2]. Примѣрами Христа, апостоловъ, пророковъ, первомученика св. Стефана и св. Іоанна Златоуста, пострадавшихъ безъ вины, утѣшаетъ авторъ себя и адресата. Христосъ предсказалъ страданія и гоненія своимъ послѣдователямъ и потому должно быть готовымъ претерпѣть страданія, какъ испытаніе въ вѣрѣ и стойкости человѣка. Авторъ характеризуетъ своихъ противниковъ, какъ лицемѣровъ, прикрывающихся Христовымъ именемъ и творящихъ беззаконія. «Гдѣ (спрашиваетъ Артемій) повелѣ Христосъ своимъ ученикомъ или вообрази что таково, еже мучителствомъ и гоненіемъ приводити въ разумъ Божій. И учити бо повелѣ Господь, а не мучити непокающихся. Якоже и слѣпыхъ не мучатъ, но и наставляютъ зрящеи» [3]. Гуманная натура Артемія протестуетъ противъ системы суровыхъ наказаній тамъ, гдѣ требовалось увѣщаніе и исправленіе заблужденій. Его противники забываютъ, что Христосъ заповѣдалъ кротость и милосердіе, а вовсе не человѣконенавистничество;

---

[1]) А. А. Э., т. I, стр. 249.
[2]) Ст. 1391.
[3]) Ст. 1396.

VIII. «Посланіе къ царю» лл. 150—157; Р Ист. Библ., т. IV, ст 1382—1390.

Содержаніе посланія было уже изложено выше: оно имѣетъ цѣлью указать царю, какъ должно пользоваться «божественными писаніями» и какія изъ нихъ онъ долженъ предпочтительно читать. Хотя посланіе въ рукописи не имѣетъ надписанія имени царя, однако едва ли возможно сомнѣваться, что рѣчь идетъ объ Іоаннѣ IV Грозномъ. Что касается времени написанія посланія, то можно думать, судя по тону письма, что царь еще былъ расположенъ къ Артемію, а это могло быть до суда надъ нимъ. Можно и точнѣе опредѣлить время написанія посланія. Оно было написано послѣ оставленія игуменства:

1) Артемій жалуется царю на «враждующихъ» и на «навѣтующихъ», которые стараются перетолковать и «писмена и проста словеса» старца во вредъ ему [1]). Вмѣстѣ съ тѣмъ, онъ оправдываетъ свой образъ дѣйствій — удаленіе отъ опасности и навѣтующихъ — примѣромъ Христа: «сему бо и Господь нашъ научилъ насъ не вметати себе въ напасти. И самъ множицею образъ намъ дая, отхожаше отъ навѣтующихъ». Если припомнимъ, что причиною удаленія Артемія изъ монастыря послужили навѣты тайныхъ его враговъ и что царь былъ недоволенъ оставленіемъ игуменства, станетъ ясно, почему Артемій говоритъ о непротивленіи врагамъ: онъ хочетъ оправдать себя въ глазахъ царя, который относился къ нему съ уваженіемъ, несмотря на нѣкоторое неудовольствіе, вызванное оставленіемъ игуменства, и который уже зналъ изъ полученнаго имъ раньше посланія Артемія, что послѣдній стѣсненъ выслѣживаніями своихъ враговъ. Такимъ образомъ, посланіе писано вскорѣ послѣ оставленія Артеміемъ игуменства, т. е. въ 1552 году.

2) Въ посланіи есть указаніе, что Артемій далъ Кирилловскимъ старцамъ книгу для передачи царю, а они оставили ее у Благовѣщенскаго священника Симеона [2]). Тотъ же Симеонъ

ереси разумѣются здѣсь во время игуменства Артемія, пріемы распространителей которыхъ вполнѣ подходили бы къ пріемамъ, изложеннымъ здѣсь Артеміемъ. А если догадка Заякова такъ мало основательна и можетъ встрѣтить трудно-обходимое возраженіе — есть ли нужда ее принимать?

[1]) Ст. 1386.

[2]) Тамъ же

въ челобитной митрополиту Макарію пишетъ, что къ нему «старцы приходили за страннолюбіе. и хвалили Артемія» [1]). Если старцы, приходившіе къ Симеону и хвалившіе Артемія,— тѣ же самые Кирилловскіе старцы, которые оставили у Симеона книгу, переданную Артеміемъ для царя (а это предположеніе довольно вѣроятно), тогда наша догадка получаетъ новое подтвержденіе: старцы приходили къ Симеону послѣ оставленія Артеміемъ игуменства, слѣдовательно, и посланіе, упоминающее о приходѣ ихъ, также писано послѣ оставленія игуменства, т. е. въ 1552 году.

IX. «*Посланіе старца Артемія*» (лл. 157—164 об.; Р. Ист Библ., ст. 1390—1400).

Въ этомъ посланіи Артемій, обращаясь къ неизвѣстному, котораго называетъ «господиномъ», утѣшаетъ своего корреспондента, сочувствующаго его страданіямъ. Артемій удрученъ страданіями, но не скорбитъ: ихъ принимаетъ онъ по волѣ того же Бога, который раздаетъ и блага: «аще бо благая отъ руки Господня пріяхомъ, злыхъ ли не претръпимъ съ благодареніемъ?» [2]). Примѣрами Христа, апостоловъ, пророковъ, первомученика св. Стефана и св. Іоанна Златоуста, пострадавшихъ безъ вины, утѣшаетъ авторъ себя и адресата. Христосъ предсказалъ страданія и гоненія своимъ послѣдователямъ и потому должно быть готовымъ претерпѣть страданія, какъ испытаніе въ вѣрѣ и стойкости человѣка. Авторъ характеризуетъ своихъ противниковъ, какъ лицемѣровъ, прикрывающихся Христовымъ именемъ и творящихъ беззаконія. «Гдѣ (спрашиваетъ Артемій) повелѣ Христосъ своимъ ученикомъ или вообрази что таково, еже мучительствомъ и гоненіемъ приводити въ разумъ Божій. И учити бо повелѣ Господь, а не мучити непокающихся. Якоже и слѣпыхъ не мучатъ, но и наставляютъ зрящеи» [3]). Гуманная натура Артемія протестуетъ противъ системы суровыхъ наказаній тамъ, гдѣ требовалось увѣщаніе и исправленіе заблужденій. Его противники забываютъ, что Христосъ заповѣдалъ кротость и милосердіе, а вовсе не человѣконенавистничеству;

---

[1]) А. А. Э., т. I, стр. 249.
[2]) Ст. 1391.
[3]) Ст. 1396.

но заповѣди Христа имъ чужды, и они не разбираютъ средствъ для достиженія своихъ темныхъ цѣлей: «обычай имъ есть ложныя клеветы съставляти и писати неправды и лжесвѣдителей накупающе и мзду суетныя ихъ власти студную славу обѣщаваютъ». Какъ неразборчивы въ средствахъ противники-обвинители Артемія, таковы же и судьи его; ихъ допросы, имѣвшіе цѣлью извлечь у подсудимаго какое-либо неосторожное слово, чтобы имѣть предлогъ для осужденія, охарактеризованы авторомъ въ тѣхъ же выраженіяхъ, что и въ посланіи къ «сущимъ въ скорби». Выраженіями надежды на помощь Божію заканчивается посланіе.

По поводу времени написанія посланія свящ. Садковскій полагаетъ [1]), что «на основаніи находящагося въ посланіи указанія на заключеніе Артемія въ узы, на характеристику лицъ, его преслѣдовавшихъ, очевидно, его судей»,— слѣдуетъ допустить, что оно было написано или 1) до суда, когда Артемій былъ схваченъ и находился подъ стражей, или 2) послѣ суда, изъ Соловецкаго монастыря.

Но первое предположеніе должно отвергнуть въ виду указанія Артемія на пристрастіе судей во время допросовъ: «ищутъ нѣчто уловити отъ устъ нашихъ» [2]). Слова эти хорошо характеризуютъ пріемы допроса и, въ сущности, вполнѣ справедливы; напр., допросъ Артемія митрополитомъ по поводу Башкина подходитъ вполнѣ къ этой характеристикѣ, ибо главная цѣль митрополита—вывѣдать что-либо достойное осужденія. Итакъ, слова эти написаны Артеміемъ подъ первымъ впечатлѣніемъ суда, а не до суда.

Второе предположеніе Садковскаго также маловѣроятно. Оно основывается на словахъ: «и не безплодно да будетъ ми страданіе сіе въ язахъ желѣзныхъ» [3]). Но вѣдь, какъ указано было раньше, Артемій былъ заключенъ въ оковы еще до суда, былъ привезенъ въ Москву въ оковахъ. Поэтому слова о страданіи въ узахъ могли быть написаны уже во время суда, подъ живымъ впечатлѣніемъ тяжелаго пути скованнаго узника. При томъ врядъ ли это могло быть въ другое время, чѣмъ при

---

[1]) Назв. сочин., стр. 49.

[2]) Ст. 1399.

[3]) Ст. 1393

началѣ процесса, ибо, съ одной стороны, авторъ еще можетъ вспоминать о трудностяхъ пути, которыя не изгладились болѣе тяжелыми впечатлѣніями суда, а съ другой, — прямо выражаетъ неизвѣстность въ будущемъ: «а мы въ нынѣшнемъ хоженіи претрьпѣхомъ много напастей. А и еще не вѣдаемъ, што будетъ? Не имамы, гдѣ главы подклонити. Люди здѣ стропотны». Вообще, весь тонъ посланія скорбный и выжидательный: судъ, очевидно, еще не состоялся и участь автора еще не рѣшена. А при такихъ обстоятельствахъ посланіе должно относить къ началу процесса. Но есть и еще доводы противъ второго предположенія Садковскаго: едва ли Артемію удалось бы написать и переслать письмо изъ Соловецкаго монастыря, когда соборъ предписалъ держать его въ строгомъ заключеніи и прямо запретилъ давать ему возможность писать посланія. Садковскій [1]), предвидя такое возраженіе, замѣчаетъ, что, должно быть, въ Соловецкомъ монастырѣ былъ слабый надзоръ, почему Артемій могъ и посланіе написать и изъ подъ стражи убѣжать. Но второе могло быть слѣдствіемъ недосмотра со стороны даже низшихъ монастырскихъ служащихъ и для того, чтобы ускользнуть изъ тюрьмы, достаточно было удобныхъ обстоятельствъ и очень короткаго промежутка времени, между тѣмъ какъ написать и передать посланіе при надзорѣ стражей — дѣло нелегкое. Нѣтъ и доказательствъ, чтобы въ Соловецкомъ монастырѣ былъ слабый надзоръ; скорѣе можно думать, что соборное опредѣленіе выполнялось въ точности, ибо во главѣ монастыря стоялъ извѣстный своей строгостью игуменъ Филиппъ (впослѣдствіи митрополитъ). Если же, при всемъ томъ, Артемій бѣжалъ, то это не доказываетъ еще слабости вообще надзора за нимъ: изъ какой тюрьмы не убѣгаютъ заключенные, но когда удается имъ писать и передавать письма, если это имъ запрещено и если они заключены въ «келью молчательну», т. е. находятся въ одиночномъ заключеніи, да еще при ужасающей обстановкѣ монастырскихъ темницъ?

Скажемъ дальше, — какъ объяснить буквальное повтореніе нѣкоторыхъ мѣстъ этого посланія въ посланіи «къ сущимъ въ скорби»? Неужели и это посланіе также писано въ Соловецкомъ монастырѣ? Если отвѣтить отрицательно, то сходство двухъ посланій, изъ которыхъ одно писано въ Москвѣ, а другое — въ

[1]) Цитов. сочин., стр. 49—50, прим. 37.

Соловкахъ, трудно объяснить; при утвердительномъ отвѣтѣ пришлось бы, съ одной стороны, признать, что, вопреки соборному опредѣленію, узникъ пользовался значительной свободой (а существованіе такой свободы нужно еще доказать); съ другой стороны, явилось бы непонятнымъ, почему ни въ томъ, ни въ другомъ посланіи Артемій не обмолвился о соборномъ приговорѣ; а вѣдь послѣдній былъ бы ему въ Соловкахъ уже извѣстенъ. Наоборотъ, мы видимъ, что Артемій еще не знаетъ своей участи («еще не вѣдаемъ, што будетъ»). На основаніи вышесказаннаго, должно признать, что посланіе писано еще до окончанія процесса. Думаю, что оно писано одновременно съ посланіемъ «къ сущимъ въ скорби», и вотъ почему: 1) въ томъ и другомъ посланіи, помимо близко сходныхъ мыслей, есть прямо-таки тожественныя выраженія, особенно 1373,13—34 и 1390,1—22. Очевидно, тожественность выраженій могла явиться тогда, когда оба посланія были у автора передъ глазами. 2) Артемій предлагаетъ адресату[1]) обмѣняться посланіемъ «съ прочими рабами Христовыми» и прочесть то, которое адресовано имъ: замѣчаніе весьма умѣстное при одновременности отправленія посланій, такъ какъ если бы посланіе «къ сущимъ въ скорби» было отослано раньше, то оно могло бы уже стать извѣстнымъ адресату, весьма интересовавшемуся участью Артемія, какъ можно заключить, судя по началу посланія. 3) Наконецъ, вполнѣ пріемлемо и указаніе В. М. Петрина[2]), что «Артемій надѣется избавиться «отъ противящихся (ему) лжебратій» (ст. 1393); слѣд., онъ отъ нихъ еще не избавился», — а это могло быть только во время суда, т. е. когда писано и посланіе «къ сущимъ въ скорби».

Въ виду всѣхъ этихъ соображеній, посланіе приходится датовать временемъ начала суда надъ Артеміемъ — концомъ 1553 года.

X. «*Того же посланіе вопросившому слова Божіа*» (лл. 165—180; Р. Ист. Библ., ст. 1400—1420).

Авторъ обращается съ похвалой къ читателю, который просилъ научить его слову Божію. Сославшись на свое недостоинство, авторъ тѣмъ не менѣе рѣшается отвѣтить на вопросы

[1]) Ст. 1392.
[2]) Цитов. статья, стр. 17 (отд. отт. 7).

адресата. Первый вопросъ былъ предложенъ о томъ, какая заповѣдь есть главнѣйшая. Артемій, основываясь на словахъ Христа, доказываетъ, что наивысшая заповѣдь есть любовь къ Богу и ближнему; при этомъ онъ излагаетъ признаки истинной христіанской любви, которая не устрашается даже наказаніями и смертью. Второй вопросъ: «како не заблудити отъ истиннаго пути?» Въ началѣ своего отвѣта Артемій буквально повторяетъ отвѣтъ Нила Сорскаго на тотъ же вопросъ. Сюему адресату Артемій даетъ совѣтъ заботиться объ утвержденіи въ себѣ истиннаго разума и объ укрѣпленіи своей вѣры. Для сего необходимо чтеніе божественныхъ писаній и особенно «испытаніе», изслѣдованіе ихъ, чтобы избѣгнуть заблужденій. Здѣсь авторъ пользуется случаемъ предостеречь читателя отъ увлеченія вообще той благочестивой внѣшностью, которою прикрываются иногда лжеучители: ни пророчествамъ, ни чудесамъ не должно довѣрять прежде, чѣмъ не будутъ достовѣрно извѣстны поступки лица, совершавшаго чудеса и пророчествовавшаго, потому что истинная вѣра выражается въ дѣлахъ христіанской любви и милосердія, и святымъ можетъ сдѣлаться человѣкъ, не творившій чудесъ и не пророчествовавшій, но осуществлявшій въ жизни завѣты евангельской любви. Третій вопросъ: «о различіи учителей и како тѣхъ послушати подобаетъ?»— разрѣшается авторомъ такъ: слѣдуетъ вникать въ то, что говорятъ проповѣдники, и если ихъ рѣчи согласны съ ученіемъ Христовымъ, то, хотя бы жизнь ихъ не была исполненіемъ его, все-таки слѣдуетъ исполнять то, что они говорятъ. Ложными слѣдуетъ считать только тѣхъ учителей, которые учатъ «отъ своего умышленія», а не отъ закона Христова. Тотъ же, кто учитъ закону Христову, достоинъ вниманія, ибо высшая цѣль христіанина — послужить не людямъ, а Богу. Отвѣчая на вопросъ: «что есть еже не судите и не осуждени будете?», авторъ говоритъ, что этими словами запрещается не судъ, но пристрастные, несправедливые отзывы о ближнихъ, особенно произносимые тѣми, кто и самъ далеко не безгрѣшенъ. Затѣмъ слѣдуетъ цѣлый рядъ нравственныхъ правилъ: должно удаляться отъ безнравственныхъ людей, не любить міра, ни яже въ немъ, воздерживаться отъ сребролюбія, поддерживать въ себѣ терпѣніе и чистоту тѣлесную. Наконецъ, излагается взглядъ Артемія на бракъ и на посты.

Лицо, которому адресовано посланіе, неизвѣстно. Изъ посланія явствуетъ, что нѣкогда это лицо, относясь, очевидно, индифферентно къ вопросамъ религіи, вступило въ бесѣду съ Артеміемъ. Послѣдній, пиша это посланіе, высказываетъ удовольствіе при видѣ у своего собесѣдника уже не празднаго любопытства, но желанія постигнуть истину. Время написанія посланія свящ. Садковскій [1]) относитъ къ московскому періоду дѣятельности Артемія и считаетъ его самымъ раннимъ изъ дошедшихъ посланій по отсутствію въ немъ какихъ-либо указаній на козни навѣтующихъ. Поводомъ къ этому заключенію Садковскому служитъ еще взглядъ Артемія на посты. Въ этомъ посланіи Артемій, не выступая изъ границъ православнаго ученія, выставляетъ однако преимущество значенія духовнаго поста предъ тѣлеснымъ; воздержаніе, какъ идея поста, противопоставляется и предпочитается имъ воздержанію, какъ осуществленію поста, какъ воздержанію отъ извѣстнаго рода пищи. Это ученіе легко могло быть перетолковано въ смыслѣ отрицанія внѣшняго поста, что и сдѣлалъ Ѳеодосій Косой. Садковскій замѣчаетъ, что такъ толковать Артемій могъ лишь во время жизни въ Московскомъ государствѣ, гдѣ требовалось усилить значеніе духовной стороны религіи предъ наружной, а не въ Литвѣ, гдѣ вслѣдствіе нападокъ со стороны еретиковъ, Артемію приходилось отстаивать и наружную сторону религіи — обряды, а въ томъ числѣ и посты. Принимая это толкованіе, можно привести и еще одно соображеніе въ пользу его. Замѣтимъ, прежде всего что посланіе писано не ему одному лицу, а нѣсколькимъ — братіи какого-либо монастыря или скита: «тебѣ же и сущимъ съ тобою братіямъ нашимъ» [2]), пишетъ авторъ адресату; оканчивая посланіе, онъ опять-таки обращается не къ одному лицу, а къ нѣсколькимъ — къ монастырской братіи: «вы же, возлюбленни, блюдѣтеся... тѣмъ же молю васъ...» [3]). Изъ того, что Ѳеодосій Косой, отрицая посты, приводитъ доводы Артемія и дѣлаетъ изъ нихъ крайніе выводы въ смыслѣ отрицанія постовъ [4]), можно

---

[1]) Цитов. сочин., стр. 53 - 54.

[2]) Ст. 1401.

[3]) Ст. 1419—1420.

[4]) Зиновій: «Истины Показаніе», стр. 876.

думать, что посланіе это было извѣстно въ заволжскихъ пустыняхъ, гдѣ возникла и развилась ересь Косого [1]). Туда, по всей вѣроятности, Артемій адресовалъ это посланіе и, такъ какъ ересь Косого была обнаружена на соборѣ 1554 года, то можно съ увѣренностью сказать, что и посланіе было писано Артеміемъ до бѣгства въ Литву. Нѣтъ нужды принимать ни на чемъ неоснованную догадку Заикова [2]) и Калугина [3]), будто посланіе это писано во время игуменства Артемія: послѣдній могъ его написать и до игуменства, т. е. до 1551 года, находясь въ одномъ заволжскомъ скитѣ,—къ братіи другого скита. Во всякомъ случаѣ, если даже допустимъ, что посланіе писано въ первые мѣсяцы игуменства, его слѣдуетъ датовать не позже 1551 года, такъ какъ въ немъ нѣтъ никакихъ указаній ни на навѣты враговъ, ни на выслѣживаніе со стороны ихъ, ни на страданія, ни на гоненія.

VI. *«Того же къ брату отступившому и жену поимшу»* (лл. 180 об. — 182 об.; Р. Ист. Библ., т. IV, ст. 1420—1423).

Посланіе обращено къ неизвѣстному лицу, которое авторъ называетъ «возлюбленнымъ братомъ и въ всѣхъ страданіихъ съобещникомъ». Артемій объясняетъ, что его посланіе вызвано братской любовью и упрекаетъ вступившаго въ бракъ адресата въ нарушеніи монашескаго обѣта, даннаго Богу. Лицомъ, къ которому адресовано посланіе, могъ быть или Θеодосій Косой или Игнатій, которые оба принуждены были бѣжать изъ Россіи,—первый въ Литву, а второй — на Двину, и оба вступили въ бракъ тамъ. Вѣроятнѣе предположеніе въ пользу Косого, который бѣжалъ въ Витебскъ, гдѣ случилась съ московскими выходцами извѣстная непріятность, тогда какъ Игнатій, по свидѣтельству «Сказанія къ Многословному Посланію», бѣжалъ на Двину и впослѣдствіи проживалъ на Волыни, а слѣдовательно не могъ быть для Артемія «въ всѣхъ страданіихъ съебщникомъ». Между тѣмъ въ то время Θеодосій Косой ушелъ «вглубь Литвы», гдѣ могъ продолжать свою пропаганду и гдѣ съ нимъ могъ бесѣдовать и Артемій, на что есть указаніе въ посланіи: «много быхъ писалъ тобѣ, да не хотѣхъ черниломъ: добро было намъ ко устомъ

---

[1]) Калугинъ: «Зиновій, инокъ Отенскій», стр. 66.

[2]) Цитов. статьи, стр. 52.

[3]) Цитов. сочин., стр. 66.

глаголати въ упражненіи, аще бысть нѣкогда въ тобѣ или нынѣ есть остатокъ еже къ Богу любве» [1]). Свидѣтельство Венгерскаго о томъ, что Θеодосій Косой, удрученный старостью, умеръ вскорѣ послѣ удаленія изъ Витебска, опровергается показаніями клирошанъ у Зиновія и Курбскаго, который упоминаетъ въ 1575 г. объ Игнатіи и Θеодосіи, какъ живыхъ еще [2]). Если, какъ полагаетъ Малышевскій [3]), Косой удалился на Волынь лишь въ концѣ 60-хъ годовъ, проживъ до того времени во внутренней Литвѣ, гдѣ религіозное броженіе въ умахъ народа давало ему возможность легче распространять свое ученіе, тогда къ этому времени, должно быть, можно отнести и женитьбу его, которая вызвала разбираемое посланіе Артемія. Послѣднее, такимъ образомъ, относится ко времени около 1560 г. Но, кромѣ этой слабой догадки, никакихъ данныхъ для опредѣленія подробностей посланія, т. е. личности адресата и времени написанія, не имѣется, и приходится вопросъ оставить нерѣшеннымъ вполнѣ.

XII. «Посланіе къ Симону Будному» (лл. 182 об. — 189 об.; Р. Ист. Библ., т. IV, ст. 1423—1432).

Хотя посланіе въ рукописи не имѣетъ надписанія, однако судя по тому, что авторъ называетъ адресата «господиномъ Симономъ» и приписываетъ ему сочиненіе «Оглашеніе», не трудно догадаться, что рѣчь обращена къ Симону Будному. Артемій такъ же, какъ и въ предыдущемъ посланіи къ Будному, пытается и здѣсь убѣдить его покинуть еретическія ученія и обратиться на лоно православной церкви. Артемій сознаетъ недостаточность своихъ силъ для убѣжденія Буднаго, но все-таки пишетъ ему, полагая, что никто не долженъ скрывать вѣру въ Бога и что каждый долженъ послужить по силамъ на пользу ближнему. Основываясь на словахъ Артемія: «предъ тымъ писалъ есмы немного до твоей милости и на то ми не отписалъ еси» [4]), можно думать, что этому посланію предшествовало другое, можетъ быть, то, которое мы датовали 1564 годомъ. Но и въ этомъ другомъ, назовемъ пока его «первымъ», посланіи есть указаніе, что ему предшествовало тоже какое-то посланіе. Та-

---

[1]) Ст. 1423.

[2]) Сказанія, стр. 234.

[3]) Тр. Кіев. Д. Акад., 1876 г., т. II, стр. 531.

[4]) Ст. 1427.

кимъ образомъ, вскрывается фактъ, что Артеміемъ было послано Будному по меньшей мѣрѣ три (если не четыре) посланія, на которыя Будный не отвѣчалъ. Садковскій [1]) и Малышевскій [2]) считаютъ посланіе 1564 года первымъ, и разсматриваемое вторымъ. Къ ихъ немотивированному мнѣнію однако присоединиться нельзя. Дѣло въ томъ, что въ разсматриваемомъ посланіи Артемій обѣщаетъ Будному написать обличеніе на книгу послѣдняго «Оглашеніе» и указать, въ чемъ заключаются высказанныя въ ней заблужденія. Это обѣщаніе Артемій до нѣкоторой степени выполняетъ въ большомъ посланіи, которое названные изслѣдователи считаютъ предшествующимъ разбираемому и которое такимъ образомъ является послѣдующимъ, хотя все же не есть обѣщанное полное и систематическое опроверженіе «Оглашенія». Въ этомъ большомъ посланіи 1564 г. Артемій напоминаетъ Будному, что уже написалъ ему «аще и краткими словесы, единаче же все нечестіе еретическія льсти назнаменахъ» [3]). Такое краткое опроверженіе и заключается въ разбираемомъ меньшемъ посланіи [4]) Этимъ меньшимъ или малымъ посланіемъ Артемій предварилъ Будного, что намѣревается опровергнуть его мнѣнія и, приступая къ опроверженію въ большомъ посланіи, пишетъ: «время же есть, прочее, противу вьпросу твоей милости отвѣщати, понеже просилъ еси, якобы отписати ми до милости твоей, въ чемъ ми ся не добре видѣло въ новой вашой науцѣ» [5]). Очевидно, между малымъ и большимъ посланіемъ была просьба (устная или письменная) со стороны Будного — объяснить, въ чемъ Артемій видитъ его отклоненіе отъ Христова закона. Посему посланіе къ Будному 1564 года (ст. 1287—1328) я считаю изъ дошедшихъ *вторымъ* посланіемъ, а посланіе, напечатанное на ст. 1423 — 1432, — *первымъ* посланіемъ, которое датую 1563 годомъ, т. е. годомъ ближайшимъ ко времени изданія Катехизиса Будного. При этомъ, въ виду упоминанія на ст. 1427 [6]), я признаю, что было еще одно посланіе къ Будному—утраченное.

---

[1]) Стр. 118.

[2]) Тр. Кіев. Д. Акад.. 1876 г.. кн. II, стр. 533.

[3]) Ст. 1289.

[4]) Ст. 1423—1432.

[5]) Ст. 1288—1289.

[6]) «Предъ тымъ писалъ есмы немного до твоей милости и на то ми не отписалъ еси».

XIII. «Посланіе къ царю Ивану Грозному» (лл. 190—197; Р. Ист. Библ., т. IV, ст. 1432—1441).

Артемій отвѣчаетъ здѣсь на вопросъ царя: «како божественная писанія прочитающе, прельщаютъ мнози, ови житіе растлѣнно проходяще, инія же въ различные ереси уклонишася?»[1]) Онъ говоритъ царю о божественныхъ писаніяхъ, какъ источникѣ истиннаго разума, о еретикахъ и впадающихъ въ заблужденія по невѣдѣнію, о поклоненіи иконамъ. Затѣмъ переходитъ къ своему личному дѣлу, проситъ царя произвести разслѣдованіе возводимыхъ на него, Артемія, ложныхъ обвиненій, оправдывается въ той роли по вопросу о монастырскомъ землевладѣніи, которую приписывали ему противники. Въ главныхъ чертахъ посланіе было объяснено во второй главѣ и теперь остается опредѣлить только дату его. Садковскій указываетъ на то, что Артемій жалуется на непріятности, причиненныя ему кознями враговъ, и что въ другомъ посланіи къ царю говорится лишь о навѣтующихъ и нѣтъ рѣчи объ ухудшеніи положенія Артемія. На основаніи этого, Садковскій полагаетъ, что данное посланіе нужно относить «ко времени до суда надъ Артеміемъ, можетъ быть, даже ко времени, очень близкому къ суду, именно послѣ оговора Башкина, когда дѣло Артемія начало принимать печальный для него оборотъ»[2]). Съ этимъ мнѣніемъ я согласиться не могу. Посланіе я отношу къ 1551 г. (или къ началу 1552 г.), т. е. къ послѣднимъ мѣсяцамъ игуменства Артемія. Видя выслѣживанія со стороны враговъ, чувствуя козни ихъ, но зная въ то же время расположеніе къ себѣ царя, Артемій рѣшается объявить царю, что его преслѣдуютъ враги и разомъ разоблачить ихъ систему шпіонства и клеветничества. Царь, должно быть, будучи вполнѣ увѣренъ въ православіи Артемія, оставилъ безъ вниманія навѣты враговъ и не далъ хода дѣлу. Между тѣмъ Артемій, не чувствуя себя безопаснымъ, бѣжалъ, и въ другомъ посланіи, писанномъ послѣ оставленія игуменства, уже выражается скромнѣе о своихъ врагахъ, какъ потому, что былъ вдали отъ нихъ, такъ потому что не зналъ, какъ отнесется царь и къ его поступку и къ его врагамъ, среди которыхъ находи-

---

[1]) Ст. 1434—1435.

[2]) Цитов. сочин., стр. 57.

лось не мало видныхъ іерарховъ-іосифлянъ. Поэтому во второмъ посланіи Артемій считаетъ нужнымъ оправдать свой образъ дѣйствій общимъ правиломъ, что слѣдуетъ уклоняться отъ навѣтующихъ.

Приведу еще доводы для подтвержденія своего мнѣнія:

1) Артемій упоминаетъ здѣсь, что враги его были особенно недовольны его предполагаемымъ воздѣйствіемъ на царя по вопросу о монастырскомъ землевладѣніи. Это могло быть скорѣе всего именно въ 1551 году, когда сильно было еще впечатлѣніе Стоглаваго собора, а не въ 1553 г., когда незачѣмъ было вспоминать старое, въ виду новыхъ обвиненій противъ Артемія, приведшихъ его къ суду. Да и соборъ 1553—1554 г. вовсе и не обмолвился объ этомъ, хотя члены его отлично знали, что въ лицѣ подсудимаго имъ предстоитъ осудить главнаго представителя противной партіи заволжскихъ нестяжателей.

2) Нижеслѣдующія мѣста разбираемаго посланія только и понятны при нашемъ предположеніи: «а правило, господарь, келейное похвално *у нася* есть, чтобы и тотъ не слышалъ, кто съ нимъ въ келіи живетъ.... И діаки не поютъ *у нася* у крестовъ, самъ по силѣ кто же подвигнется.... А портки нужа ради многіе старци носятъ; грѣха въ томъ не писано» [1]). Всѣ эти объясненія могъ давать царю игуменъ, хорошо знавшій что́ дѣлается у него въ монастырѣ и заботившійся о соблюденіи монастырскихъ правилъ. Кромѣ того, здѣсь же Артемій обмолвился еще такой фразой: «и азъ себе и не сказывалъ подвижникомъ, лѣность доходитъ на мене». По какому поводу сказано это? Можетъ быть, монахи Сергіева монастыря, носившаго тогда, по выраженію одного изъ изслѣдователей, ультраіосифлянскій характеръ, роптали на строгости игумена, привыкшаго къ подвижнической жизни и старавшагося обуздать «своевольныхъ и любостяжательныхъ Троицкихъ мниховъ», какъ аттестуетъ ихъ Курбскій. Но это опять-таки приближаетъ насъ къ порѣ игуменства.

На основаніи высказанныхъ соображеній, я отношу данное посланіе ко времени игуменства Артемія, т. е. къ концу 1551 г. или началу 1552 г., когда онъ замѣтилъ, что за нимъ слѣдятъ,

---

[1]) Ст. 1430.

что ему угрожаетъ опасность, и тщетно пытался обратить на это вниманіе царя.

XIV. «Посланіе къ пану Евстафію Воловичу» (лл. 197—201 об.; Р. Ист. Библ., т. IV, ст. 1441—1448).

Недостающее въ рукописи заглавіе посланія восполняется догадкой Ундольскаго: «панъ Іустафіе», къ которому обращается Артемій, есть извѣстный Евстафій Воловичъ [1]). Посланіе писано по просьбѣ его, которую Артемій долго собирался исполнить. Содержаніе посланія, сравнительно съ предыдущими, ничего новаго не представляетъ: тѣ же указанія на недостатки проповѣдниковъ новыхъ ученій, защита креста, «дѣянія креста», иконъ, писаній. Евстафій Воловичъ былъ кальвинистомъ, но тѣмъ не менѣе не разъ не обращался къ Артемію, напр., по поводу толкованія Буднымъ пророчества о сѣмени жены: очевидно, Воловичъ желалъ уяснить себѣ религіозные вопросы путемъ сопоставленія мнѣній проповѣдниковъ различныхъ вѣроученій. Изъ того, что къ Артемію онъ обращался «древле», но послѣдній за недостаткомъ времени не успѣлъ ему тотчасъ отвѣтить и лишь спустя много времени взялся за перо («долгота времени»), можно заключить, что посланіе писано уже послѣ того, какъ Артемій довольно времени прожилъ въ Литвѣ, т. е. не ранѣе конца 60-хъ годовъ. Болѣе точныхъ указаній на время написанія посланія не имѣется.

Такимъ образомъ, всѣ дошедшія до насъ 14 посланій Артемія распредѣляются по времени ихъ написанія въ слѣдующемъ порядкѣ.

А. До бѣгства въ Литву:

I. Посланіе къ вопросившему слова Божія (ст. 1400—1420)—до 1551 г.

II. Первое посланіе къ Іоанну IV (ст. 1432—1441)—въ концѣ 1551 г.

[1]) Евстафій Воловичъ—въ 1568 г. подканцлеръ и маршалокъ надворный литовскій, въ 1569—каштелянъ троцкій. Умеръ въ Сандомірѣ въ 1581 г. каштеляномъ виленскимъ и великимъ канцлеромъ литовскимъ. (Сказ. Курбскаго, прим. 354, стр. 365).

III. Второе посланіе къ Іоанну IV (ст. 1382—1390)— въ 1552 г.

IV. Посланіе къ неизвѣстному (ст. 1390—1400)—въ концѣ 1553 г.

V. Посланіе къ сущимъ въ скорби (ст. 1350—1373)— въ концѣ 1553 г.

Б. Послѣ бѣгства въ Литву:

I. Посланіе къ брату отступившему (ст. 1420—1423)— около 1560 г.

II. Первое посланіе къ Симону Будному (ст. 1423—1432)— въ 1563 г.

III. Второе посланіе къ Симону Будному (ст. 1287—1328)— въ 1564 г.

IV. Посланіе къ Ивану Зарѣцкому (ст. 1273—1287)— въ концѣ 60-хъ гг. XVI в. (предположительно).

V. Посланіе къ кн. Черторыйскому (ст. 1266—1273)—тоже.

VI. Посланіе къ Люторскимъ учителямъ (ст. 1201—1266)—тоже.

VII. Посланіе къ Евстафію Воловичу (ст. 1441—1448)—тоже.

VIII. Посланіе къ князю Курбскому (ст. 1328—1359)— около 1570 г.

IX. Посланіе-отрывокъ, д. б. предисловіе къ обличительному писанію (ст. 1375—1381)—тоже.

1) In Lith. letters → ritual-oriented, not spiritually

2) B-M. vs. Ps-Kypб

promises to compile a refutation

[illegible]

IV.

Обзоръ содержанія посланій. Источники посланій.

Замѣчаніе о порядкѣ разсмотрѣнія содержанія посланій. Отношеніе автора посланій къ своимъ противникамъ («еретикамъ») и взглядъ его на причины ошибочности ихъ мнѣній. Общіе взгляды, высказываемые авторомъ по поводу: источниковъ ученія православной Церкви (св. Писаніе и св. Преданіе) и разума истиннаго и ложнаго. Обзоръ положеній Артемія, высказанныхъ въ посланіяхъ при защитѣ догматовъ (Троичности и оправданія вѣрою) и обрядности (почитаніе креста, иконъ; молитвы, постъ, иночество, литургія и т. д.). Характеристика нравственныхъ воззрѣній автора посланій: происхожденіе добра и зла; подвиги христіанскаго благочестія (дѣяніе креста, страданіе, покаяніе, смиреніе и т. д.). Общій обзоръ источниковъ автора посланій и характеристика воззрѣній главнѣйшихъ изъ этихъ источниковъ. Пріемы пользованія источниками.

Приступая къ обзору содержанія посланій, я долженъ оговориться: я буду разсматривать содержаніе не каждаго посланія отдѣльно, а всѣхъ вмѣстѣ, группируя взгляды, высказанные авторомъ въ разныхъ посланіяхъ по возможности систематично. Дѣлаю это потому, что: 1) авторъ неоднократно повторяетъ въ однихъ посланіяхъ то, что уже сказалъ по данному вопросу въ другихъ; иногда такое повтореніе граничитъ съ тожественностью выраженія; наиболѣе удобнымъ и будетъ поэтому разсматривать взгляды автора по предметамъ его сужденій, а не по посланіямъ. 2) Разсмотрѣніе сужденій объ одномъ и томъ же предметѣ въ разныхъ посланіяхъ можетъ приблизить насъ къ рѣшенію вопроса о единствѣ автора и, если придется подтвердить, что авторъ былъ одинъ для всѣхъ посланій и что имъ могъ быть или былъ Артемій, то сравненіе взглядовъ, выраженныхъ въ московскихъ посланіяхъ, съ таковыми же въ посланіяхъ литовскихъ дастъ возможность сдѣлать нѣкоторыя заключенія и о личности самого Артемія.

Что же касается порядка разсмотрѣнія отдѣльныхъ взглядовъ автора, то мнѣ представляется наиболѣе удобнымъ слѣдующій: сначала характеристика противниковъ автора, приводимая имъ: это дастъ намъ представленіе объ обстановкѣ полемики; затѣмъ обзоръ высказанныхъ авторомъ въ полемикѣ общихъ положеній объ источникахъ религіи (Писаніе, Преданіе) и объ условіяхъ и способахъ усвоенія ихъ (разумъ истинный и ложный); далѣе — разсмотрѣніе частностей полемики—защита отдѣльныхъ догматовъ и обрядовъ, и наконецъ, характеристика нравственныхъ воззрѣній автора, хотя и высказанныхъ въ полемикѣ, но неимѣющихъ къ ней прямого отношенія

Надо замѣтить еще, что Артемій прежде всего полемистъ и бо́льшая часть его произведеній носитъ полемическій характеръ, котораго въ нѣкоторой степени не чужды всѣ вообще его посланія. Въ силу этого, нельзя ожидать, чтобы его міросозерцаніе вскрылось намъ во всѣхъ своихъ подробностяхъ: мы можемъ имѣть о немъ представленіе лишь постольку, поскольку оно обнаруживалось въ полемикѣ, когда приходилось высказываться по тому или иному вопросу вслѣдствіе нападокъ со стороны противниковъ. Указанное обстоятельство, впрочемъ, не мѣшаетъ до нѣкоторой степени уловить общій духъ этого міросозерцанія, общій его характеръ и на такомъ основаніи судить о личности старца Артемія и объ отношеніи его къ современности.

Остановимся прежде всего на *отношеніи Артемія къ его противникамъ*, т. е. проповѣдникамъ лютеранства, кальвинизма и социніанства. Въ предыдущей главѣ, говоря о посланіи къ люторскимъ учителямъ, я имѣлъ уже случай отмѣтить, что Артемій не всегда строго разграничивалъ новыя ученія и подъ общимъ именемъ «люторы» разумѣлъ иногда и тѣхъ, кого сами лютеране считали еретиками — антитринитаріевъ. Вообще надо помнить, что въ основѣ полемики Артемія лежало глубокое убѣжденіе въ истинности о правотѣ *своей* вѣры. Поэтому на другія исповѣданія у него самъ собою установился взглядъ, какъ на заблужденія. Такъ высказывался онъ и въ московскихъ и въ литовскихъ посланіяхъ; напр., въ одномъ изъ посланій къ Іоанну IV онъ пишетъ: «всяка ересь и прелесть бѣсовская и житіе растлѣнно привнійде отъ еже невѣдати извѣстно разумъ боже-

ственыхъ писаній»[1]). Того же мнѣнія держится онъ и въ Литвѣ, неоднократно указывая, какъ на причину ереси, на «ложный», «суетный», «суемудренный разумъ», толкуя своимъ противникамъ неправильно понимаемыя ими слова св. Писанія и объясняя, что «таковаго же смотрѣніа въ божественыхъ писаній инози невѣдуще блудятъ, и мнятъ, яко не съгласуютъ къ себѣ, яже противу времени коего, или лица, или мѣста речена суть»[2]). Непониманіе же истиннаго смысла божественныхъ писаній происходитъ въ тѣхъ случаяхъ, когда человѣкъ, приступающій къ чтенію и изученію Писанія, не обладаетъ истиннымъ разумомъ, когда разумъ его есть «не сущихъ разумъ», «человѣческій разумъ лжеименный», который «не токмо вѣрѣ сопротивенъ, но и всякому дѣлу благу навѣтуетъ»[3]); въ этомъ случаѣ человѣкъ впадаетъ въ заблужденіе и высказываетъ ложныя мнѣнія, несогласныя съ ученіемъ Церкви. Итакъ, въ основѣ ересей лежатъ заблужденія, происшедшія отъ неправильнаго пониманія св. Писанія. Какъ же слѣдуетъ относиться къ этимъ заблужденіямъ, особенно если они были невольны, т. е. если приступившій къ чтенію Писанія хотѣлъ постичь истину, но по невѣдѣнію или случайно впалъ въ ошибку? Авторъ отвѣчаетъ въ посланіи къ царю: «недостоитъ опущатися о невѣжствующихъ и заблуждшихъ, но во кротости наказовати. Нѣсть бо уже се еретичество, еще кто отъ невидѣнія о чемъ усумнится, или просто слово речетъ, хотя истину навыкнути, паче же о догматѣхъ и обычаехъ нѣкихъ. Никто же бо съ разумомъ родися когда, но учится всякому словеси надлежитъ нужа»[4]). Этотъ отвѣтъ вполнѣ согласуется со взглядомъ Артемія на отношеніе къ еретикамъ, высказаннымъ на судѣ: «мнѣ такъ еретиковъ не судити, что казни предати». Когда дѣйствительность поставила (въ Литвѣ) Артемія въ болѣе близкія отношенія къ тѣмъ, кого онъ могъ считать еретиками, онъ дѣйствуетъ сообразно своимъ взглядамъ: не къ

---

[1]) Ст. 1384.

[2]) Ст. 1303.

[3]) Ст. 1341. Ср. еще ст. 1343: «инози, сихъ (святыхъ и богомудрыхъ отецъ) не прочетше или не разумѣвше, ложная писанія пріаша, и своимъ волямъ, рекше человѣческимъ заповѣдемъ, послѣдоваша, а не Божіимъ, и отъ рвенія противятся истинѣ».

[4]) Ст. 1437.

кровавому наказанію еретиковъ призываетъ онъ, а старается подѣйствовать на нихъ словомъ увѣщанія и заявляетъ себя рѣшительнымъ противникомъ примѣненія репрессій за убѣжденія: «неподобно есть христіаномъ убивати еретичествующихъ, якоже творятъ ненаученіи, но наче кротостію наказывати противящаяся и молитися о нихъ, да дастъ имъ Богъ покаяніе въ разумъ истины възникнути»[1]). Въ своихъ посланіяхъ Артемій вступаетъ въ диспуты съ противниками своими, стараясь убѣдить ихъ въ томъ, что они заблуждаются и что его вѣра, а не ихъ есть правая.

Подобное отношеніе Артемія къ противникамъ могло имѣть двоякій источникъ: оно могло вытекать изъ ученія заволжскихъ старцевъ (какъ увидимъ дальше), но могло вытекать и изъ общаго гуманнаго характера самого Артемія, помимо заволжской доктрины. Личныя черты характера Артемія и были тою причиной, въ силу которой посланія не только гуманны, но часто и всецѣло проникнуты сердечностью, напр., посланія къ Будному; но все протяженіе каждаго посланія гуманное настроеніе Артемія не часто спадаетъ съ тона, а это и возможно было потому, что оно поддерживалось его личнымъ чувствомъ. Лишь кое-гдѣ у Артемія вырываются рѣзкія выраженія, — повидимому тогда, когда противники на его увѣщанія отвѣчали бранью или упорно отказывались вступать съ нимъ въ споръ хотя бы для того, чтобы отстоять свою точку зрѣнія. Въ посланіяхъ Артемій различаетъ эту категорію противниковъ отъ тѣхъ, кто, по его мнѣнію, подаетъ надежду на избавленіе свое отъ заблужденій: «недостоитъ намъ дивитися, ни стужатися о невѣдящихъ и заблуждшихъ, но наче молитися о нихъ, еда когда дастъ имъ Богъ покаяніе въ разумъ истины възникнути имъ...»[2]). «Мнози днесь полни суще страстей, лишесловуютъ и млади суще умомъ иже бестрастныхъ дѣло взимаютъ, забывше себе, дръзостне о таинствахъ предаютъ словеса, не разумѣюще ни яже глаголютъ, ни о нихже утвержаются...»[3]). «Мнящеся быти разумни объюродѣша, измѣнивше просту вѣру на лжеименитый разумъ растлѣнныхъ человѣкъ умомъ и отпадшихъ отъ истины, понеже

---

[1]) Ст. 1213.
[2]) Ст. 1275.
[3]) Ст. 1276

плоти суще и крови духовнѣ мудрствовати не возмогоша»[1]). Но, съ другой стороны, Артемій высказываетъ и такое мнѣніе: «душевный же блудъ всяка ересь и нечестіе»[2]). Вѣроятно, подъ вліяніемъ раздраженія и неудачныхъ попытокъ къ увѣщанію противниковъ, у Артемія вырвались и такія слова: «молю да никтоже отъ правовѣрныхъ, иже дѣятелную добродѣтель проходящихъ, паче же хотящихъ проходити, всяцѣмъ образомъ да не совъдворяется съ люторіаны и прочими еретики, ни да слышитъ препорная ихъ словеса. И не сходити имъ, якоже Іоанъ Златоустый глаголетъ, ни во ядѣніи, ни въ питія, ни во сродствѣ, ни въ дружствѣ, иже бо, рече, въ таковыхъ прелщаяся, чюжа себе творитъ соборныя церкви. Свидителствуетъ же Іоанъ, въ соборномъ его посланіи, глаголя: не пріемлите его въ домъ, и радоватися ему не глаголите»[3]). Высказанный здѣсь совѣтъ Артемія, какъ ни мало онъ согласуется съ его гуманнымъ образомъ мыслей, былъ, вѣроятно, вызванъ или крайностями полемики или тѣми причинами, о которыхъ я говорилъ въ предыдущей главѣ при разсмотрѣніи посланія къ князю, содержащаго это мѣсто. Здѣсь въ Артеміи все же говоритъ не жестокость, а лишь стремленіе защитить интересы своей вѣры и уберечь своихъ единовѣрцевъ отъ противниковъ, которые не внемлютъ никакимъ доводамъ, на что онъ также жалуется въ одномъ посланіи: «а нынѣ слышу и святыхъ писаніа, которія Духомъ Святымъ писаля, отметаете. Како можете отъ нашихъ глаголъ или писаніа ползоватися?»[4]) Дѣйствительно, трудна должна была быть борьба съ такими противниками, которые или не принимали никакихъ доказательствъ, или старались отмолчаться, подобно Будному, или, наконецъ, вмѣсто отвѣтныхъ доводовъ, ограничивались бранью, называя Артемія «зѣло грубымъ»[5]), «старымъ попомъ»[6]) и т. п. Немудрено, если при такихъ обстоятельствахъ и самъ Артемій иногда придаетъ своимъ противни-

---

[1]) Ст. 1277.

[2]) Ст. 1204.

[3]) Ст. 1332—1333.

[4]) Ст. 1437.

[5]) Ст. 1305.

[6]) Ст. 1325.

камъ соотвѣтствующіе эпитеты: «ругатели», «досадители»[1]), «христоненавистницы», «губители», «богоборцы»[2]) и т. п.

Особенное неудовольствіе Артемія возбуждало то обстоятельство, что противники его, впадшіе, по его мнѣнію, въ заблужденіе, выступали въ роли проповѣдниковъ; «но они, которіи любятъ зватися отъ человѣкъ учители, иже сами презвитерми ся поставляютъ и быскопы ся прозываютъ, въ которыхъ въ словеси царство Божіе, а не въ силѣ; Бога бо исповѣдаютъ вѣдати, дѣлы же того отметаются»[3]). Артемій старается доказать, что они не имѣютъ права выступать въ роли проповѣдниковъ (ст. 1210 — 1223). Даръ пророчества и учительства нисносылается свыше, и посему недостаточно только уразумѣть истину, чтобы имѣть право передавать ее другимъ: для послѣдняго надо быть еще одареннымъ благодатію Божіею, безъ которой проповѣдническая дѣятельность останется безплодной или принесетъ только дурные плоды. «Како бо проповѣдятъ, аще не послани будутъ, рече божественный апостолъ»[4]). Дѣятельность этихъ самозванныхъ проповѣдниковъ приводитъ къ тому, что они извращаютъ Христово ученіе и передаютъ людямъ не истину, а плоды своего «самосмышленія и самозаконныя льсти»: «сиця выкладцы ложно пишутъ и глаголютъ чюжа и странна православныхъ велѣній, иже своя съньмища съставляюще прельщаеми и прельщеюще невѣдущихъ и въ различныя ереси и хулы испадоша, хотяще быти закону учители, не разумѣюще ни иже глаголютъ, ни о нихже утвержаются»[5]). «Ко Моисейскому закону обратилися, и вмѣсто евангелія, десятословіе проповѣдаютъ, егоже ни самъ Христосъ, ниже апостоли духомъ его научиша, паческе и отрекоша повсюду»[6]). «Аще бы истиненъ былъ онѣхъ или, паче рещи, вашъ разумъ, подобаше вамъ съгласномъ быти съ всѣми святыми богословци»[7]).

---

[1]) Ст. 1423.

[2]) Ст. 1443.

[3]) Ст. 1290. Сравн. ст. 1143: «Господу глаголющу: овца моя гласа моего слушают, а мы, бѣдныя, заведены есмы пастыри небывалыми чюжихъ посѣтителей и неосвященными ереси. они же сами себѣ въ попы поставляютъ»

[4]) Ст. 1210.

[5]) Ст. 1267—68.

[6]) Ст. 1278.

[7]) Ст. 1291

IV.

Обзоръ содержанія посланій. Источники посланій.

Замѣчаніе о порядкѣ разсмотрѣнія содержанія посланій. Отношеніе автора посланій къ своимъ противникамъ («еретикамъ») и взглядъ его на причины ошибочности ихъ мнѣній. Общіе взгляды, высказываемые авторомъ по поводу: источниковъ ученія православной Церкви (св. Писаніе и св. Преданіе) и разума истиннаго и ложнаго. Обзоръ положеній Артемія, высказанныхъ въ посланіяхъ при защитѣ догматовъ (Троичности и оправданія вѣрою) и обрядности (почитаніе креста, иконъ; молитвы, постъ, иночество, литургія и т. д.). Характеристика нравственныхъ воззрѣній автора посланій: происхожденіе добра и зла; подвиги христіанскаго благочестія (дѣяніе креста, страданіе, покаяніе, смиреніе и т. д.). Общій обзоръ источниковъ автора посланій и характеристика воззрѣній главнѣйшихъ изъ этихъ источниковъ. Пріемы пользованія источниками.

Приступая къ обзору содержанія посланій, я долженъ оговориться: я буду разсматривать содержаніе не каждаго посланія отдѣльно, а всѣхъ вмѣстѣ, группируя взгляды, высказанные авторомъ въ разныхъ посланіяхъ по возможности систематично. Дѣлаю это потому, что: 1) авторъ неоднократно поторяетъ въ однихъ посланіяхъ то, что уже сказалъ по данному вопросу въ другихъ; иногда такое повтореніе граничитъ съ тожественностью выраженія; наиболѣе удобнымъ и будетъ поэтому разсматривать взгляды автора по предметамъ его сужденій, а не по посланіямъ. 2) Разсмотрѣніе сужденій объ одномъ и томъ же предметѣ въ разныхъ посланіяхъ можетъ приблизить насъ къ рѣшенію вопроса о единствѣ автора и, если придется подтвердить, что авторъ былъ одинъ для всѣхъ посланій и что имъ могъ быть или былъ Артемій, то сравненіе взглядовъ, выраженныхъ въ московскихъ посланіяхъ, съ таковыми же въ посланіяхъ литовскихъ дастъ возможность сдѣлать нѣкоторыя заключенія и о личности самого Артемія.

Что же касается порядка разсмотрѣнія отдѣльныхъ взглядовъ автора, то мнѣ представляется наиболѣе удобнымъ слѣдующій: сначала характеристика противниковъ автора, приводимая имъ: это дасть намъ представленіе объ обстановкѣ полемики; затѣмъ обзоръ высказанныхъ авторомъ въ полемикѣ общихъ положеній объ источникахъ религіи (Писаніе, Преданіе) и объ условіяхъ и способахъ усвоенія ихъ (разумъ истинный и ложный); далѣе — разсмотрѣніе частностей полемики — защита отдѣльныхъ догматовъ и обрядовъ, и наконецъ, характеристика нравственныхъ воззрѣній автора, хотя и высказанныхъ въ полемикѣ, но неимѣющихъ къ ней прямого отношенія

Надо замѣтить еще, что Артемій прежде всего полемистъ и бóльшая часть его произведеній носитъ полемическій характеръ, котораго въ нѣкоторой степени не чужды всѣ вообще его посланія. Въ силу этого, нельзя ожидать, чтобы его міросозерцаніе вскрылось намъ во всѣхъ своихъ подробностяхъ: мы можемъ имѣть о немъ представленіе лишь постольку, поскольку оно обнаруживалось въ полемикѣ, когда приходилось высказываться по тому или иному вопросу вслѣдствіе нападокъ со стороны противниковъ. Указанное обстоятельство, впрочемъ, не мѣшаетъ до нѣкоторой степени уловить общій духъ этого міросозерцанія, общій его характеръ и на такомъ основаніи судить о личности старца Артемія и объ отношенія его къ современности.

Остановимся прежде всего на *отношеніи Артемія къ его противникамъ*, т. е. проповѣдникамъ лютеранства, кальвинизма и социніанства. Въ предыдущей главѣ, говоря о посланіи къ люторскимъ учителямъ, я имѣлъ уже случай отмѣтить, что Артемій не всегда строго разграничивалъ новыя ученія и подъ общимъ именемъ «люторы» разумѣлъ иногда и тѣхъ, кого сами лютеране считали еретиками — антитринитаріевъ. Вообще надо помнить, что въ основѣ полемики Артемія лежало глубокое убѣжденіе въ истинности о правотѣ *своей* вѣры. Поэтому на другія исповѣданія у него самъ собою установился взглядъ, какъ на заблужденія. Такъ высказывался онъ и въ московскихъ и въ литовскихъ посланіяхъ; напр., въ одномъ изъ посланій къ Іоанну IV онъ пишетъ: «всяка ересь и прелесть бѣсовскаа и житіе растлѣнно прииniйде отъ еже невѣдати извѣстно разумъ боже-

ственыхъ писаній»[1]). Того же мнѣнія держится онъ и въ Литвѣ, неоднократно указывая, какъ на причину ереси, на «ложный», «суетный», «суемудреный разумъ», толкуя своимъ противникамъ неправильно понимаемыя ими слова св. Писанія и объясняя, что «таковаго же смотрѣніа въ божественыхъ писаній многи невѣдуще блудятъ, и мнятъ, яко не съгласуютъ къ себѣ, яже противу времени коего, или лица, или мѣста речена суть»[2]). Непониманіе же истиннаго смысла божественныхъ писаній происходитъ въ тѣхъ случаяхъ, когда человѣкъ, приступающій къ чтенію и изученію Писанія, не обладаетъ истиннымъ разумомъ, когда разумъ его есть «не сущихъ разумъ», «человѣческій разумъ лжеименный», который «не токмо вѣрѣ сопротивенъ, но и всякому дѣлу благу навѣтуетъ»[3]); въ этомъ случаѣ человѣкъ впадаетъ въ заблужденіе и высказываетъ ложныя мнѣнія, несогласныя съ ученіемъ Церкви. Итакъ, въ основѣ ересей лежатъ заблужденія, происшедшія отъ неправильнаго пониманія св. Писанія. Какъ же слѣдуетъ относиться къ этимъ заблужденіямъ, особенно если они были невольны, т. е. если приступившій къ чтенію Писанія хотѣлъ постичь истину, но по невѣдѣнію или случайно впалъ въ ошибку? Авторъ отвѣчаетъ въ посланіи къ царю: «недостоитъ опущатися о невѣжствующихъ и заблуждшихъ, но во кротости наказовати. Нѣстъ бо уже се еретичество, еще кто отъ невидѣніа о чемъ усумнится, или просто слово речетъ, хотя истину навыкнути, паче же о догматѣхъ и обычаехъ нѣкихъ. Никто же бо съ разумомъ родися когда, но учится всякому словеси надлежитъ нужа»[4]). Этотъ отвѣтъ вполнѣ согласуется со взглядомъ Артемія на отношеніе къ еретикамъ, высказаннымъ на судѣ: «мнѣ такъ еретиковъ не судити, что казни предати». Когда дѣйствительность поставила (въ Литвѣ) Артемія въ болѣе близкія отношенія къ тѣмъ, кого онъ могъ считать еретиками, онъ дѣйствуетъ сообразно своимъ взглядамъ: не къ

[1]) Ст. 1384.

[2]) Ст. 1303.

[3]) Ст. 1341. Ср. еще ст. 1343: «мнози, сихъ (святыхъ и богомудрыхъ отецъ) не прочетше или не разумѣвше, ложная писаніа пріаша, и своимъ волямъ, рекще человѣческимъ заповѣдемъ, послѣдоваша, а не Божіимъ, и отъ рвеніа противятся истинѣ».

[4]) Ст. 1437.

кровавому наказанію еретиковъ призываетъ онъ, а старается подѣйствовать на нихъ словомъ увѣщанія и заявляетъ себя рѣшительнымъ противникомъ примѣненія репрессій за убѣжденія: «неподобно есть христіаномъ убивати еретичествующихъ, якоже творятъ ненаученіи, но паче кротостію наказывати противящаяся и молитися о нихъ, да дастъ имъ Богъ покаяніе въ разумъ истины възникнути»[1]). Въ своихъ посланіяхъ Артемій вступаетъ въ диспуты съ противниками своими, стараясь убѣдить ихъ въ томъ, что они заблуждаются и что его вѣра, а не ихъ есть правая.

Подобное отношеніе Артемія къ противникамъ могло имѣть двоякій источникъ: оно могло вытекать изъ ученія заволжскихъ старцевъ (какъ увидимъ дальше), но могло вытекать и изъ общаго гуманнаго характера самого Артемія, помимо заволжской доктрины. Личныя черты характера Артемія и были тою причиной, въ силу которой посланія не только гуманны, но часто и всецѣло проникнуты сердечностью, напр., посланія къ Будному; но все протяженіе каждаго посланія гуманное настроеніе Артемія не часто спадаетъ съ тона, а это и возможно было потому, что оно поддерживалось его личнымъ чувствомъ. Лишь кое-гдѣ у Артемія вырываются рѣзкія выраженія, — повидимому тогда, когда противники на его увѣщанія отвѣчали бранью или упорно отказывались вступать съ нимъ въ споръ хотя бы для того, чтобы отстоять свою точку зрѣнія. Въ посланіяхъ Артемій различаетъ эту категорію противниковъ отъ тѣхъ, кто, по его мнѣнію, подаетъ надежду на избавленіе свое отъ заблужденій: «недостоитъ намъ дивитися, ни стужатися о невѣдящихъ и заблуждшихъ, но паче молитися о нихъ, еда когда дастъ имъ Богъ покаяніе въ разумъ истины възникнути имъ...»[2]). «Мнози днесь полни суще страстей, лишесловуютъ и млади суще умомъ иже бестрастныхъ дѣло взымаютъ, забывше себе, дръзостне о таинствахъ предаютъ словеса, не разумѣюще ни яже глаголютъ, ни о нихже утвержаются...»[3]). «Мнящеся быти разумни объюродѣша, измѣнивше просту вѣру на лжеименитый разумъ растлѣнныхъ человѣкъ умомъ и отпадшихъ отъ истинны, понеже

---

[1]) Ст. 1213.
[2]) Ст. 1275.
[3]) Ст. 1276

плоти суще и крови духовнѣ мудрствовати не возмогоша»[1]). Но, съ другой стороны, Артемій высказываетъ и такое мнѣніе: «душевный же блудъ всяка ересь и нечестіе»[2]). Вѣроятно, подъ вліяніемъ раздраженія и неудачныхъ попытокъ къ увѣщанію противниковъ, у Артемія вырвались и такія слова: «молю да никтоже отъ правовѣрныхъ, иже дѣятелную добродѣтель проходящихъ, паче же хотящихъ проходити, всяцѣмъ образомъ да не совъдворяется съ люторіаны и прочими еретики, ни да слышитъ препорная ихъ словеса. И не сходити имъ, якоже Іоанъ Златоустый глаголетъ, ни во ядѣніи, ни въ питіи, ни во сродствѣ, ни въ дружствѣ, иже бо, рече, въ таковыхъ прелщаяся, чюжа себе творитъ соборныя церкви. Свидителствуетъ же Іоанъ, въ соборномъ его посланіи, глаголя: не пріемлите его въ домъ, и радоватися ему не глаголите»[3]). Высказанный здѣсь совѣтъ Артемія, какъ ни мало онъ согласуется съ его гуманнымъ образомъ мыслей, былъ, вѣроятно, вызванъ или крайностями полемики или тѣми причинами, о которыхъ я говорилъ въ предыдущей главѣ при разсмотрѣніи посланія къ князю. содержащаго это мѣсто. Здѣсь въ Артеміи все же говоритъ не жестокость, а лишь стремленіе защитить интересы своей вѣры и уберечь своихъ единовѣрцевъ отъ противниковъ, которые не внемлютъ никакимъ доводамъ, на что онъ также жалуется въ одномъ посланіи: «а нынѣ слышу и святыхъ писаніа, которія Духомъ Святымъ писали, отметаете. Како можете отъ нашихъ глаголъ или писаніа полэоватися?»[4]) Дѣйствительно, трудна должна была быть борьба съ такими противниками, которые или не принимали никакихъ доказательствъ, или старались отмолчаться, подобно Будному, или, наконецъ, вмѣсто отвѣтныхъ доводовъ, ограничивались бранью, называя Артемія «зѣло грубымъ»[5]), «старымъ псомъ»[6]) и т. п. Немудрено, если при такихъ обстоятельствахъ и самъ Артемій иногда придаетъ своимъ противни-

---

[1]) Ст. 1277.
[2]) Ст. 1204.
[3]) Ст. 1332—1333.
[4]) Ст. 1427.
[5]) Ст. 1205.
[6]) Ст. 1225.

камъ соотвѣтствующіе эпитеты: «ругатели», «досадители»[1]), «христоненавистницы», «губители», «богоборцы»[2]) и т. п.

Особенное неудовольствіе Артемія возбуждало то обстоятельство, что противники его, впадшіе, по его мнѣнію, въ заблужденіе, выступали въ роли проповѣдниковъ; «но они, которіи любятъ зватися отъ человѣкъ учители, иже сами презвитерии ся поставляютъ и быскопы ся прозываютъ, въ которыхъ въ словеси царство Божіе, а не въ силѣ; Бога бо исповѣдаютъ вѣдати, дѣлы же того отметаются»[3]). Артемій старается доказать, что они не имѣютъ права выступать въ роли проповѣдниковъ (ст. 1210—1223). Даръ пророчества и учительства ниспосылается свыше, и посему недостаточно только уразумѣть истину, чтобы имѣть право передавать ее другимъ: для послѣдняго надо быть еще одареннымъ благодатію Божіею, безъ которой проповѣдническая дѣятельность останется безплодной или принесетъ только дурные плоды. «Како бо проповѣдятъ, аще не послани будутъ, рече божественный апостолъ»[4]). Дѣятельность этихъ самозванныхъ проповѣдниковъ приводитъ къ тому, что они извращаютъ Христово ученіе и передаютъ людямъ не истину, а плоды своего «самосмышленія и самозаконныя лъсти»: «сиця выклады ложно пишутъ и глаголютъ чюжа и странна православныхъ велѣній, иже своя съньмища съставляюще прельщаеми и прельщеюще невѣдущихъ и въ различныя ереси и хулы испадоша, хотяще быти закону учители, не разумѣюще ни яже глаголютъ, ни о нихже утвержаются»[5]). «Ко Моисейскому закону обратилися, и вмѣсто евангелія, десятословіе проповѣдаютъ, егоже ни самъ Христосъ, ниже апостоли духомъ его научиша, паче же и отрекоша повсюду»[6]). «Аще бы истиненъ былъ онѣхъ или, паче рещи, вашъ разумъ, подобаше вамъ съгласномъ быти съ всѣми святыми богословци»[7]).

---

[1]) Ст. 1423.

[2]) Ст. 1443.

[3]) Ст. 1290. Сравн. ст. 1143: «Господу глаголющу: овца моя гласа моего слушаютъ, а мы, бѣдныя, заведены есмы пастыри небывалыми чюжихъ посѣтителей и неосвященными ереи. они же сами себе въ попы поставляютъ»

[4]) Ст. 1210.

[5]) Ст. 1267—68.

[6]) Ст. 1278.

[7]) Ст. 1291

Обвиняя своихъ противниковъ («еретиковъ») въ извращеніи Писанія и религіи христіанской, Артемій старался объяснить самое появленіе ересей, какъ попущеніе Божіе людямъ для испытанія твердости ихъ въ вѣрѣ; при этомъ онъ старается облегчить для своихъ слушателей это испытаніе, давая имъ совѣты, какъ распознать еретическія ученія и какъ избѣгнуть ихъ. «Елика насѣяша плевели разтлѣнныи умомъ человѣци, отъ лукаваго духа движими и неудобь избѣжны грубымъ соблазны въдрузиша, якоже предрекъ Господь: горе міру отъ съблазнъ! Нужда бо есть пріити съблазномъ, не нужда же внимающимъ съблажнятися. Подобаетъ бо, рече апостолъ, и ересемъ бити въ васъ, да искусни яви будутъ»[1]). Еретики приступаютъ къ обращенію маловѣрныхъ и неопытныхъ не открыто, а путемъ хитрости: они приходятъ, какъ волки, въ овечьей шкурѣ и подъ видомъ обманчивой благочестивой наружности и льстивыхъ рѣчей приносятъ лжеученіе; посему надо стараться распознать ихъ. Артемій повторяетъ слова Христа о лжеучителяхъ, приходящихъ «въ одеждахъ овчихъ» и о томъ, что лжеучителей можно узнать по плодамъ ихъ дѣятельности[2]). Въ посланіи къ Будному Артемій сравниваетъ ученіе своихъ противниковъ съ мягкими пуховиками «перины мягки велми постлали есте; муситъ же поламати кости възлегій на нихъ, рекше мужство душевное погубити»[3]). Наилучшее средство распознать еретика, несмотря на обманчивую внѣшность,—судить о немъ по плодамъ его дѣятельности: «не словомъ точію, но дѣлы множае, отъ плодовъ познаваеми, словомъ бо исповѣдуще вѣру, и сею яко овчиною прикрываютъ внутренняго влъка, дѣлы же отмещутся, и ученіе исполнь прелести отъ себе духомъ міра сего, а не Божіимъ, глаголюще, и всюду всячески божественнаго писанія, яко тѣхъ просвѣтителя и обличителя прелести уклонающеся»[4]). Такимъ образомъ, если чьи-либо поступки противорѣчатъ Христову ученію, нельзя усумниться, что такъ дѣйствуетъ еретикъ, хотя бы онъ на словахъ и выставлялъ себя истиннымъ христіаниномъ. Другое средство уберечься отъ вліянія лжеучи

---

[1]) Ст 1212—1213.

[2]) Ст. 1337.

[3]) Ст. 1283.

[4]) Ст. 1380.

телей — обратиться къ Писанію и «съ многимъ тщаніемъ и сии. реніемъ испытовати правый разумъ въ божественномъ писаніи, елика сказана быша Духомъ Святымъ отъ святыхъ апостолъ и пророкъ и богоносныхъ отецъ, не отметатися»[1]).

Мы очертили, такимъ образомъ, взглядъ Артемія на еретиковъ и на отношенія, какихъ должны придерживаться при общеніи съ ними православные, его указанія, въ чемъ погрѣшаютъ еретики, и наконецъ его совѣты, какъ предохранить себя отъ увлеченія ихъ заблужденіями и ученіями. Нельзя не замѣтить, что Артемій довольно сдержанъ въ характеристикѣ своихъ противниковъ и такія рѣзкія выраженія, какъ «богокорчемники, христопродавцы, богоборцы», чрезвычайно рѣдко срываются съ его устъ. Онъ отличается наивысшей терпимостью къ заблужденіямъ противниковъ и, охраняя усердно своихъ единовѣрцевъ отъ увлеченія иновѣрными ученіями, своею главною цѣлью считаетъ борьбу съ этими ученіями, поскольку позволяютъ его силы и поскольку разумъ его находитъ поддержку въ «божественныхъ писаніяхъ».

На характеръ содержанія высказанныхъ Артеміемъ сужденій о проповѣдникахъ новыхъ ученій («еретикахъ»), несомнѣнно, должны были повліять три фактора: доктрина заволжскихъ старцевъ, патристическая литература и практика дѣйствительности. Вліяніе этихъ факторовъ мы и разсмотримъ.

Отношеніе заволжскихъ старцевъ къ еретикамъ характеризуется чертами гуманности. Однако не слѣдуетъ преувеличивать эту гуманность и считать заволжскихъ старцевъ сторонниками полной свободы совѣсти, или, съ другой стороны, предполагать у нихъ сочувствіе къ ученію еретиковъ. Какъ сейчасъ увидимъ, такія предположенія были бы несправедливы по крайней мѣрѣ по отношенію къ первымъ представителямъ этого ученія: Нилу Сорскому, Паисію Ярославову и особенно Вассіану Патрикѣеву. Можетъ быть, та «относительная терпимость» къ еретикамъ, которую наши мистики проявили въ началѣ XVI вѣка, была дѣйствительно заимствована изъ практики византійской Церкви и была подкрѣплена ученіемъ византійскихъ мистиковъ[2]),—

---

[1]) Ст. 1447—1448.

[2]) К. Ѳ. Радченко: «Религіозное и литературное движеніе въ Болгаріи въ эпоху передъ турецкимъ завоеваніемъ», стр. 177.

однако нашимъ мистикамъ нельзя отказать и въ долѣ самостоятельности при разработкѣ вопроса объ отношеніи къ еретикамъ, такъ какъ практика русской Церкви поставила этотъ вопросъ и возбудила полемику, въ которой должны были общія теоретическія положенія получить свое развитіе и провѣрку, и частныя положенія—и выработаться вновь.

Нилъ Сорскій по вопросу о причинѣ происхожденія ересей высказывалъ сужденія, близкія къ высказаннымъ впослѣдствіи Артеміемъ. Такъ, въ посланіи къ Гурію Тушину онъ говоритъ о необходимости серьезнаго, критическаго отношенія къ божественнымъ писаніямъ, представляя въ противномъ случаѣ возможность уклоненія въ ересь: «поиди неоуклонно в поуть бжіи. и не заблѹдиши блгодаю бжіею ѿ истинны. писано бо е ꙗко невозмѡжно правѣ царъствѹющоу и блгочтнѣ живѹщоу погибнѹти. но елици растлѣнне разоумо творѧ дѣло бжіе. сіи погрѣшаю ѿ правагѡ поути. шествѹи же невозвратно, положивъ рѹкѹ на рало гне и не зрѧ вспѧ»[1]). Въ другомъ мѣстѣ: «жестъка бо поистиннѣ о не, и не хотѧ истинно смирити во страсѣ гни. и плоцкы мрѡваніи ѿстѹпити, но по своѧ вѡлѧ стртны житіа не по сты писаніи таковіи бо не испытѹютъ стаа писаніа со смиреніемъ дхѡвнѣ. нѣцыи ѿ ни не хотѧ и слышати ниѣ. еже по сты писаніи жити ꙗкѡ бы рещи не на писана сѹть и не подлежи еже и нынѣщне родѣ хранити та»[2]). Говоря о тѣхъ, кто подъ вліяніемъ заблужденія защищаетъ монастырское землевладѣніе, Нилъ Сорскій рекомендуетъ къ нимъ слѣдующее отношеніе: «таковы не приѡпщапса, не подобаетъ же и на таковы рѣчми наскакати ни понашати ни оукорати. но бгови оставлѧти сіа. силен бо е бъ исправити и. сохранѧи себе во всѧчьски ѿ дръзнѡвеніа»[3]).

---

[1]) Ркп И. П. Б. Q. XVII. 50, л. 73 (XVI в.).

[2]) Тамъ же, л. 76 об. (того старца нила посланіе ѿ пьсты).

[3]) Посланіе къ Гурію Тушину, въ той же ркп., л. 71 об.

Иными словами, въ приведенныхъ цитатахъ мы встрѣтимъ и тотъ же взглядъ на неправильное пониманіе Писанія, какъ на причину заблужденія, и тѣ же совѣты держаться праваго пути и не уклоняться въ сторону заблудшихъ и, наконецъ, то же наставленіе избѣгать общенія съ людьми, упорствующими въ своихъ заблужденіяхъ. Къ числу послѣднихъ Нилъ Сорскій относитъ защитниковъ монастырскаго землевладѣнія, борьба съ которыми была особенно упорна и которые представлялись ему именно заблуждающимися, которыхъ убѣдить невозможно и которыхъ поэтому лучше избѣгать.

Въ 1480—1490 гг. Нилъ Сорскій, вѣроятно, имѣлъ случай проявить на дѣлѣ свои воззрѣнія, особенно на соборѣ 1490 г., собранномъ по поводу появленія ереси жидовствующихъ. Разногласіе во взглядахъ на мѣры противъ ереси привело къ разрыву сношеній между Геннадіемъ и, съ другой стороны, Ниломъ Сорскимъ и Паисіемъ, какъ догадывается А. С. Архангельскій [1]). Геннадій находитъ себѣ сотрудника въ лицѣ Іосифа Волоколамскаго и съ нимъ вмѣстѣ предпринимаетъ цѣлый рядъ весьма энергичныхъ, граничащихъ съ жестокостью мѣръ для подавленія ереси. По поводу этихъ мѣръ завязывается полемика между Іосифомъ и нѣкоторыми заволжскими старцами, особенно Вассіаномъ. Положеніе Іосифа: «грѣшника или еретика руками убити или молитвою едино есть»—встрѣчаетъ возраженія со стороны старцевъ: «кающихся еретиковъ церковь Божія пріемлетъ простертыми дланьми. Грѣшныхъ ради Сынъ Божій пріиде бо и спасти погибшихъ» [2]). Это возраженіе развивается въ дальнѣйшей полемикѣ, въ которой обѣ стороны обмѣнялись, наряду съ теоретическими возраженіями, и обидными личными колкостями. Не разсматривая подробно этой полемики, ограничусь приведеніемъ одного возраженія Вассіана, въ которомъ ясно выразился его взглядъ на отношеніе къ еретикамъ: «подобаетъ еретиковъ святителемъ и всему священному събору проклинати, аще которіи не каются или паче насилующе съпротивляются; царемъ же и княземъ сихъ подобаетъ заточати и казнити, якоже писано въ сихъ тетратехъ напреди въ 2-мъ словѣ. А кающихся повелѣваютъ святая писанія пріимати на покаяніе. Аще ли святи-

[1]) «Нилъ Сорскій и Вассіанъ Патрикѣевъ», стр. 30.

[2]) И. П. Хрущовъ: «Изслѣд. о сочин. Іосифа Санина», стр. 188.

тели не учнутъ имъ давати покаянія, сихъ святая писанія извръщи повелѣваетъ и къ ереси Наватовѣ, римскаго попа, причитаетъ, иже сый попъ Наватъ римскій послѣ крещенія сътрѣшающему не веляше давати покаяніа»[1]). Изъ сказаннаго видно, что такой типичный представитель ученія заволжскихъ старцевъ, какимъ былъ Вассіанъ, вовсе не былъ противникомъ репрессивныхъ мѣръ по отношенію къ еретикамъ: онъ защищалъ только необходимость принимать покаяніе отъ еретиковъ; по отношенію же къ еретикамъ нераскаяннымъ и упорствующимъ онъ допускалъ и болѣе суровыя мѣры; но и здѣсь онъ различалъ мѣры, которыя должны быть предоставлены духовной власти (анаѳематствованіе), отъ тѣхъ, которыя находятся въ сферѣ вѣдѣнія власти свѣтской («заточати и казнити»). Такое различіе не всегда признавалось іосифлянами (Геннадій).

Но даже и такое сравнительно умѣренное отношеніе къ еретикамъ вызывало противъ Вассіана обвиненіе со стороны Іосифа въ защитѣ еретиковъ, и Вассіанъ долженъ былъ оправдываться[2]). Въ этомъ случаѣ іосифляне возводили на него дѣйствительно серьезное обвиненіе, ибо умѣренное отношеніе Вассіана къ ереси можно было при желаніи отожествить съ сочув-

[1]) Прав. Соб. 1863 г. 3, стр. 201.

[2]) «А о нихже убо глаголете, яко еретиковъ одинъ азъ заступаю и о сихъ побараю не по закону, и сими разумъ вашъ есть осудити неповиннаго. Но и семъ, якоже и о инѣхъ, лжете явственѣ. Ничтоже бо о Бозѣ или мудръствовати или осудити изволисте, но единою діавольскою удицу поглотивше, и вмѣсто смиреніа Христова мирскую гордость въсприимше, въ всѣхъ равнѣ погрѣшаете и ничтоже в васъ здраво ни слово, ни дѣло, ни умышленіе. Аще бо былъ бы в васъ разумъ здравъ и судъ правъ, уразумѣли бысте, яко не еретичьскую злобу заступающе, но о Спасовѣ заповѣди, правильномъ ученіи побарающе, правильнѣ глаголемъ казнитися имъ, а не въ главу, якоже вы хощете, ... не пріемлюще в разумъ евангельскую притчю, яже не попусти слугамъ владыка дому отъторгнути привеяны плевелы лукавымъ въ чистой пшеницы, но оставити имъ повелѣ до времени жатвы. Отъ неяже убо притчя възбраниемы богоносніи отцы нашi, не токмо они сицево что на еретиковъ не повелеваша бывати, но и христолюбивіи царіе, священнымъ отцемъ, съглашающе, в заточеніе ихъ отсылаху, умѣрѣнѣ пръвее біеныхъ бывшiхъ бесчестно, на вѣрѣ людехъ, обведеныхъ по граду, якоже являстея в житіи святаго Амфилохія. Что же ли по васъ и блаженый Іоанъ Златоустъ зазрѣнію великому и осужденію достоинъ, възбранив еретичьскую смръть,

ствіемъ ученію еретиковъ. Тринадцатое слово Просвѣтителя написано «на ересь Новгородскихъ еретиковъ, глаголющихъ, яко не подобаетъ осуждати ни еретика, ниже отступника» Очевидно, полагаетъ И. П. Хрущовъ[1]), что «Іосифъ приписываетъ самимъ еретикамъ происхожденіе мнѣнія о пощадѣ еретиковъ. Они послѣ всѣхъ своихъ злыхъ поступковъ, пишетъ Іосифъ, убоявшись православныхъ, стали распространять мнѣнія о томъ, что не подобаетъ осуждать еретика и мнѣніе свое подтверждали текстомъ Евангельскимъ: «не осуждайте, да не осуждени будете» и словами св. Іоанна Златоуста о томъ, что еретиковъ нельзя убивать».

Если Вассіанъ Косой такимъ образомъ нѣсколько ограничивалъ терпимое отношеніе къ еретикамъ, признавая его необходимымъ лишь въ тѣхъ случаяхъ, когда еретики каялись,—то нѣкоторые изъ другихъ заволжскихъ старцевъ пошли дальше въ духѣ терпимости, приближаясь къ идеѣ свободы совѣсти. Одинъ изъ нихъ —Германъ въ спорѣ съ Ниломъ Полевымъ пишетъ: «не подобаетъ намъ судити никого ни вѣрна ни невѣрна, но подобаетъ молитися о нихъ, а въ заточенія не посылати»[2]). Почти то же пишетъ и Артемій въ цитованномъ уже мѣстѣ: «недостоитъ намъ дивитися, ни стужати си о невѣдущихъ и заблуждшихъ, но паче молитися о нихъ, еда когда дастъ имъ Богъ покаяніе въ разумъ истины възникнути»[3]). Очевидно, Артемій идетъ нѣсколько дальше, если можно такъ выразиться, старшаго поколѣнія заволжскихъ старцевъ, къ каковому относится Вассіанъ. Артемій, отрицая необходимость жестокихъ мѣръ, считаетъ еретиковъ лишь заблуждающимися, къ которымъ должны быть примѣнены мѣры увѣщанія. Въ конечномъ выводѣ можно признать, что, принимая доктрину заволжскихъ старцевъ, Артемій пошелъ

и нихже изъявляетъ плевельную притчю? Рече бо еще явѣ: «не подобаетъ убивати еретика, занеже брань неумирима хотяше въ вселеную вводитися». Или сіе глаголетъ, яко аще хощете оружія наимати и закалати еретиковъ, нужа и многимъ святымъ съ ними погублятися. Или яко отъ тѣхже плевелъ многимъ мощно прелагатися и быти пшеницы. И паки тъй же: «не убо стѣсняти еретиковъ и заущати и осмѣвати». (Прав. Соб.. 1863 г., ч. 3, стр. 198 — 200).

[1]) Цитов. сочин., стр. 190.

[2]) В. Жмакинъ: «Митр. Даніилъ», стр. 76.

[3]) Ст. 1275.

нѣсколько дальше ея въ смыслѣ расширенія проявленія гуманнаго чувства. Думаю, что это отличіе Артемія отъ другихъ старцевъ можетъ быть поставлено на учетъ его личныхъ свойствъ, чѣмъ и можетъ быть подтверждена мысль, что не одно лишь заволжское ученіе побуждало его быть гуманнымъ. Еще яснѣе это видно на указанныхъ выше примѣрахъ отношенія Артемія къ упорствующимъ еретикамъ (напр., Будному), гдѣ, если строго слѣдовать совѣтамъ Вассіана и Нила, Артемій долженъ былъ бы прекратить всякіе споры и прервать общеніе съ нераскаявшимися еретиками.

Второй факторъ, долженствовавшій оказать свое воздѣйствіе на Артемія, — патристическая литература. Артемій обнаруживаетъ обширное знакомство съ нею и при томъ не только по такимъ сборникамъ энциклопедическаго характера, каковы, напр., Пандекты Никона Черногорца, но и по полнымъ спискамъ твореній отцовъ Церкви. Вынеся опредѣленный взглядъ на еретиковъ и должное къ нимъ отношеніе изъ ученія заволжскихъ старцевъ, Артемій, повидимому, не ограничился одной лишь заволжской доктриной, а искалъ еще провѣрки (точнѣе, подтвержденія) этой доктрины въ патристической литературѣ. Что дѣло обстояло такъ, это можетъ быть доказано сравненіемъ сходныхъ мѣстъ по вопросу о еретикахъ у Артемія съ Постнической книгой Василія Великаго, Пандектами Никона и другими источниками Артемія, на которые часто указываетъ онъ самъ. Такъ, говоря о причинахъ раздоровъ и несогласій въ Церкви въ посланіи къ царю, Артемій ссылается на предисловіе къ Постнической книгѣ Василія Великаго, откуда приводитъ цитату:

Р. Ист. Б., т. IV, ст. 1388,36 — 1389,1.	Постн. кн. Василія Вел., острожск. изд., л. 10 [1]).
Къмуждо бо, рече, отъ Господа нашего учительства отступующе, помысли же нѣкія и уставы своя самовластіемъ пре-	Комꙋжⷣо оубо ѿ г҃а нашеⷢ҇ іс҃ ха оучительства ѿстꙋпающꙋ. помышлы нѣкыѧ и уставы сиѧ ѿ самовластїа ѿмищающꙋ. и паче

[1]) Цитовано по острожскому изданію Постн. книги (1594 г.), И. П. Б. I, 2, 156.

пирающе, и отъ непокорства начальствовати Господемъ, нежели начальствоватися отъ Господа хотяще.

начаствовати ѿ съпротивїа гдмь нежели начальствоватиса ѿ гда хотащ8.

Въ дальнѣйшемъ продолженіи этого мѣста онъ также близко держится текста Постнической книги:

Ст. 1389,2-14.

И рече: тѣмже прельстилъ насъ злый обычай, и великимъ злымъ виновно развращеніе человѣческое преданіе. И паки: чюжуся, рече, како о упражняемыхъ и престающихъ толико имутъ человѣцы тщаніе и устрашеніе? О пребывающихъ же, и паче же о большей всѣхъ любви, знаменующей христіанина, не токмо тіи ни едино слово твори, но и потщавшимся сопротивляются, и ратующеся исполняютъ реченное: ни сами входятъ, ниже хотящихъ внити оставляютъ.

Постн. книга (острожск. изд.).

(л. 21 об.) тѣже прельстилъ есть насъ злѣйшїи обычаи і великымъ злымъ вина намъ бысть развращенное члческое преданїе... (л. 37) Чюжоужеса, како ѡ оупражнаемыхъ оубо и престающы, толико имоу члцы тщанїе и оустрашенїе. ѡ пребывающи же и паче же ѡ большеи всѣхъ любви знаменающеи христїанина. не токмо ти попеченїе ни едіно творатъ но и потщавшимса съпротивлаютса і рат8ющеса исплънаютъ реченое. ни ти вхωдатъ и вхωдащы възбранаю внити [1])

Въ томъ же посланіи къ царю Артемій совѣтуетъ словами Василія Великаго принимать, въ качествѣ критерія православности различныхъ ученій, согласіе ихъ съ Писаніемъ:

Ст. 1389,37—42.

И въ 70 главѣ: яко слышате

Постн. книга.

(лл. 145—146) яко подобае слы-

[1]) Цитата эта (л. 37) повторена на ст. 1403—1404

лемъ слова наученымъ писаніемъ искушати отъ учителей глаголемая, и съгласная Божественому писанію пріимати, съпротивная же отрѣвати, и прочая.

шателе слова наоучены писаніи искоушати иже ѿ учителей глемаа. и оубо съглашающаа писаніи пріимати, чюжаа же ѿрѣвати. и втаковыхъ пребывающих оучени ѿвращати вѣлнѣише [1]).

Въ посланіи къ люторскимъ учителямъ (ст. 1217,32—40) авторъ также ссылается на авторитетъ Василія Великаго, доказывая, что проповѣдники новыхъ ученій «своимъ прсизволеніемъ» выступаютъ съ проповѣдью, не имѣя на то «Христова благословенія». Совѣтъ (на ст. 1225,23—27) въ томъ же посланіи остерегаться лжеучителей и ссылка на слова апостола Павла о томъ, что «нѝжѐ ангела съ небесе послушати, аще не таже благовѣститъ», — несомнѣнно, внушены автору сходными наставленіями Василія Великаго [2]).

Впрочемъ, не одна только Постническая книга Василія Великаго служила для Артемія источникомъ: близость, хотя и не текстуальную, его наставленій объ еретикахъ можно замѣтить и по отношенію къ другимъ отцамъ Церкви. Напр., характе-

---

[1]) Эта же цитата повторена и на ст. 1409, въ посланіи къ вопросившему слова Божія, гдѣ она приведена точнѣе и гдѣ вѣрно показана глава Постнической книги — 72-ая (а не 70-ая, какъ на ст. 1389). Кромѣ того, эта цитата, безъ указанія на главу Пости. книги, имѣется и на ст. 1240, въ посланіи къ люторскимъ учителямъ. Подобный же совѣтъ дается Артеміемъ и Евстаѳію Вовичу (ст. 1447—1448), хотя и не въ точно такихъ же выраженіяхъ.

[2]) Сравн. Пости. кн. гл. 38: ихже (лжеучителей) і вамъ хранитиса нужно есть, яко чюжихъ еуальскія і апльскія вѣры. поминати же апла рекша. аще і мы іли агглъ с нбсе благовѣститъ паче еже благовѣстихом вамъ анаѳема да будетъ. да блюдѣте оно ѿ блюдѣтеса ѿ лжепррк. і еже лучитиса вамъ ѿ всакого брата бесчінно ходащаго, а не по преданію еже пріаша ѿ насъ. вінимлимъ правилъ сты. яко назани бывше на основаніи аплъ и пррк соущу краеугольнѣ самомъ ісоу хоу гоу нашемоу. (Цитовано по острожскому изд.).

ристика, даваемая имъ лжеучителямъ и совѣтъ распознавать ихъ по плодамъ ихъ дѣятельности (ст. 1387,34–43), хотя и являются перифразомъ евангельскаго текста, однако могутъ быть сближены съ словомъ о лжеучителяхъ І. Златоуста въ 3-й главѣ Пандектъ Никона: «Внимайте себѣ ѿ ложных прркъ. приидут бо к вамъ во одежах овчихъ. внутрь же сут волци похыщающе. ложныя пррки здѣ не еретикъ назнаменоваеть ѩкоже мню. но житье имуща растлѣваемое. лице же добродѣтели показающа. ѩже прелогатаи именование нарицати инози навыкоша. тѣмъ же я приведе глд. ѿ плодах и познаите их»[1]). Въ дальнѣйшемъ изложеніи Златоустъ говоритъ, что эти двуличные люди могутъ прельщать сердца «незлобивыхъ»; однако, по отношенію къ нимъ онъ рекомендуетъ примѣнять не наказанія, а лишь стараться избѣгать ихъ: «не рече (апостолъ) мучати ихъ, но да неповредитеся ѿ нихъ»; кромѣ того, онъ подробнѣе развиваетъ свое мнѣніе, что дѣятельность лжеучителей обнаруживаетъ ихъ недостатки и тѣмъ даетъ возможность распознать ихъ истинныя качества[2]). Сходныя

---

[1]) Цитовано по списку М. Син. Библ., № 193, (пер., 1381 г.) л. 17.

[2]) (М. Син. Библ., № 193, л. 17) еже бо и павелъ апслъ назнаменая глше. ѩко блгыними словесы прельщають срдца незлобивыих и врп оубо кротость. не реч мучати ихъ, но да неповредитеся ѿ них. да не несъхраневи въ них впадете. таже да не глши ѩко не мощно есть разоумѣти таковыхъ. пи (л. 17 об.) помыслъ показаниемъ члвчкым полагае сице гла. еда обирають ѿ терним гроздие или ѿ волчець смоквы. тако всяко древо блго плод благъ твори. а гнило древо злы плоды творити. не може древо добро плоды злы твори. ниже древо гнило плоды добры творити. ѩкоже гать тако есть. ничтоже не имет кротко ни сладко. тѣмже и оудобнѣ познаваютсѧ. понеже мнози блгы ѿ злых исищоують. немного лишаю тѣх ѿвѣта. сице рекъ ес. ниже бо имаши рещи ѩко прельстихся и въ недомысли быхъ. ибо опасно тебѣ подахъ еже ѿ дѣлъ расужение.

мысли высказывались и Артеміемъ на ст. 1337—1338 и 1380, и, если нельзя признать у послѣдняго неоспоримаго заимствованія, то указанное сходство все же можетъ привести къ мысли, что данное слово Златоуста могло быть извѣстно Артемію: по крайней мѣрѣ, мысли Златоуста (на котораго между прочимъ опирался Вассіанъ въ полемикѣ съ Іосифомъ) какъ бы повторяются у Артемія.

Въ литовскій періодъ своей дѣятельности, подъ вліяніемъ извѣстныхъ условій, Артемій нѣсколько видоизмѣнилъ свое мнѣніе относительно еретиковъ и, признавая, что общеніе съ ними можетъ повлечь отклоненіе отъ православія, совѣтовалъ даже всячески уклоняться отъ нихъ, ссылаясь при этомъ также на слова Іоанна Златоуста[1]). У одного изъ представителей мистическаго направленія—Симеона Новаго Богослова также найдемъ довольно сходный совѣтъ объ отношеніи къ тѣмъ, кто можетъ отвлечь отъ прямого пути истинной вѣры[2]). Правда у Симеона Новаго Богослова рѣчь идетъ не о еретикахъ, а лишь о «губительныхъ и тлетворныхъ человѣкахъ», но ревностная забота объ огражденіи своей вѣры и тамъ и здѣсь одна и та же.

---

[1]) Ст. 1332—1333.

[2]) М. Синод. Библ., № 950, XV в., (л. 31 об.) того же бѣгати губителныи и тлѣтворныихъ члвкъ и словесь и ѿвращатися (л. 32) и къ дѣланию первому востаяти. и ѡ еже достоить смотрати. аще иже ѡ блаженьствѣ хвѣхъ себе имамы и ѡ слезахъ и оумилении. слово с.

Братїе и ѡци. всякъ иже хощеть обрести ба да ѿвержется себе и своя да не пощадить дша. но да вражоуе посреди ея и посредѣ всѣхъ иже по плоти ходящїихъ. да не съвратится ѿ нѣкоего сихъ мно рещи оумилеными словесы. ни да садеть с ними на сѣдалищи ни да беседоуеть беседы злыя, ихже ради дша ядомъ наполняется и раеѣдается. первыми иже въ житїи лоукавыми помыслы и въспоминанїи. Члвче оубойся иже лестно и в покрывающихся и послушаи мене, и далече боуди ѿ таковыхъ. да не паке сведеши свою дшю въ адъ. оутверди помыслъ свои и непрелщайся имъ расслабитися и поноуститися еже слышати соуетныя. да невъзратишися въспять. да не ѡблѣнишися или ѿтяготишися оуныниїемъ. не даже сна очима своима, ни да оусладится твои гортань (л. 32 об.) сладостїю нѣкоею снѣдныихъ дондеже аще видиши

Говоря объ ученіи своихъ противниковъ, Артемій [1]) между прочимъ насчитываетъ въ ихъ ученіи десять прежнихъ ересей: 1) ересь Назарейская, 2) ересь глаголемыхъ Непузинъ, 3) ерес Аріева, 4) ересь глаголемыхъ непоклонителей, 5) ересь глаголемыхъ претыкателей, 6) ересь нарицаемыхъ лжесказателей, 7) ересь глаголемыхъ Петіанъ, 8) ересь глаголемыхъ Таскондругосъ, которіи отъ Марка нѣкоего обавника научени, 9) ересь Евноміа, 10) ересь Пелагіа и Келестина. Несомнѣнно, что свѣдѣнія объ этихъ ересяхъ также почерпнуты Артеміемъ изъ отеческой письменности, хотя источникъ его нѣсколько затруднительно точно опредѣлить. Дѣло въ томъ, что, каковъ бы ни былъ источникъ: будетъ ли то Панарій Епифанія Кипрскаго или Пандекты Никона, гдѣ есть упоминаніе о ересяхъ, или, наконецъ, другой какой-либо памятникъ отеческой письменности [2]), точное установленіе заимствованія именно изъ опредѣленнаго

его же ради и иже знанъ еси. и къ иже на землю пріишедшемоу смотрая да не пріимеши по влагающаго ти помыслъ. кая ти потреба многаго ре труда и времени окаанство, лѣто оуже скончалъ еси и два и три сіа творяи ни единоу повна полаоу. ни б; ате мои да не оувязнеши в сѣти еси. ниже предажь свое спсеніе но стяжаи на прилѣжно тщаніе и моужьство въ дѣланіе добродѣтелемъ. не невѣроуи словесемъ и оучительствомъ иже по бзѣ твоихъ оць. положи оубо въ дши твоеи оумрети первіе, нежели отстоупити живоносьнаго сего възысканія...

[1]) Ст. 1310—1313.

[2]) Нѣкоторыя изъ названныхъ Артеміемъ ересей упоминаются въ Пандектахъ Никона съ помѣтой: «отъ главизнъ преподобнаго Іоанна Дамаскина». Однако въ славянскихъ спискахъ сочиненій Дамаскина XV—XVI вв., которые мнѣ удалось просмотрѣть, обычно встрѣчаются лишь сочиненія богословско-философскаго и риторическаго характера, часто объединяемые однимъ общимъ названіемъ: «кнга нбса», отдѣльныя слова, поученія и нѣтъ вовсе отдѣльнаго сочиненія о ересяхъ. Въ сочиненіи неизвѣстнаго автора о ересяхъ, составленномъ уже въ XVII столѣтіи (И. П. Б. О. I, 101), между прочимъ поминаются и нѣкоторыя изъ названныхъ Артеміемъ ересей, но характеристика ихъ дается иная. Напр.: еретицы оубо глемїи всеязиии, иже

источника невозможно, такъ какъ Артемій передаетъ свѣдѣнія о ересяхъ въ сокращеніи, въ переработкѣ, выбирая изъ ученія еретиковъ только то, что кажется ему сходнымъ съ новыми ученіями современныхъ ему проповѣдниковъ. Иногда онъ дополняетъ и перефразируетъ свой приблизительный источникъ. Привожу для примѣра сравненіе.

Р. Ист. Б., т. IV, ст. 1311,35–43 — 1312,1–14.	Пандекты, ркп. О. Л. Д. П. F. CXCVII (5540), XVI в. л. 16.
Пятая въ нихъ ересь глаголемыхъ претыкателей, иже въ обычныхъ, сирѣчь въ дѣтелныхъ, притыкающеся и нѣкая убо повелѣніа похвална суща оклеветающе, нѣкая же порочна суща, яко благапочитающе, а ни вѣдаютъ, что суть дѣяніе или видѣніе въ дусѣ; понеже дѣяніе многотрудно, лицемѣръ же не хощетъ тружатися, но точію показатися.	обычае претыкателе. ересь чв. и[ж] въ wбычае[х] сирѣ[ч] дѣлании[х] пытающеса[х]. нѣкіа бо догматы тѣ похвалны сѫща оболгѫюще. нѣкїа же оукорны сѫща. и[в]а благы[х] прѭходаще.

началника ихъ монтана оутѣшителемъ нисню[т]: тѣмъ же иже и того крещающіяса, некрещеніи сѣ[т] (л. 34 об.); или: (л. 85 об.) сиомоіане. сиомоіи астіа оученикъ и писецъ, галатъ, человѣкъ тѣломъ и дѫшею прокаженъ внѫтрь и внѣ недѫгомъ желтаничнымъ страждѫщіи, хітростію же діалектіческою многомощьнѣишіи. якоже гле[т] рѣоси[н]. таки благимъ нравомъ сѫпостатъ быти повѣствѫется, яко ѡ[у]твержадше нпкіа же грѣхи и никаковыа же злобы никомѫже вреда[т], токмо его юже оучилъ, держалъ бы вѣрѫ. Таждо содержалъ сѣ оучителемъ астіе[м], егоже ересь аки оуже оугасшѫю сѣ сицевымъ тщані[м]е и дерзновені[м]е (л. 86) возобновилъ, яко людіе перваго ѵтора забывше, подражателеи сѵо нарицахѫ евноміанами, иже послѣжде аномїане нарецени сѣ[т]. Между прочимъ, въ числѣ еретиковъ упоминаются Гусъ (л. 187 об.) и Мартинъ Лютеръ, «еретикъ злѣйшій» (л. 189).

Шестая въ нихъ ересь нарицаемыхъ лжесказателей, иже нѣкія главы божественныхъ писаній ветхаго же и новаго завѣта ложно сказующе, и къ своему домышленію сіе ухитряюще, безстудно паче и многоизвѣстнымъ и непорочнымъ сказаніемъ церковнымъ противятся: ови отъ невѣжества и неразсуженія се стражутъ, ови же зидоветвующе [illegible] втаи, аще не противятся истинѣ.

Кривоскаѕатели ерес чѕ. и нѣкія главизны бжственных писаніи ветхаго завѣта и новаго на крывосказ8юще и къ своему разоуму прехитряюще. любопрително же въ многихъ ѿ ѡпастны и непорочны сказаній съ лежаще. (М. Син. Б., № 103, XIV в., доб.: грубостиѧ оубо нѣкосиѧ и нерасуженпемъ се стражюще). оутверждають бо здѣ нѣкаѧ ѿ еретически оученїя не вѣдаще.

Въ иныхъ случаяхъ, наоборотъ, мы видимъ сокращеніе источника: напр., при изложеніи седьмой ереси — ламистіанъ, которыхъ Артемій называетъ петіанами, онъ значительно сокращаетъ текстъ Пандектъ [1]).

[1]) Арт. 1312: седмая въ нихъ ересь глаголемыхъ Петіянъ, которіи повелѣваютъ въ общихъ житіяхъ сущимъ комуждо якоже самъ хощетъ жити и естественымъ страстемъ не противитеся: не подобаетъ, рѣша, ничтоже нужно творити христіаномъ. Пишетъ бо: волею жру и исповѣмся тобѣ. Забывше реченнаго Господемъ, яко нужныхъ есть царство небесное и якоже духъ плоти, сице и плоть духови противятся, для того, рече, не якоже хощете сія творите. И паки: удержу си тѣло и порабощу е. да не инымъ проповѣдавъ самъ исключимъ буду. Сравн. Пандекты по сп. М. Синод. Б., XIV в., № 193. л. 13 об.: ерс сі ламистныне. Си ѿ ламистнина нѣкоего сице именоуются. иже хотящи икупѣ жительствовати и въ общ житии пребывати повелѣваю комуждо кое хоще и обыче житье въ том да пребывае. и каковъ воли ѡбразъ да ѡдѣнастеся. непобае бо рѣ по нужи творити что хр҇тьянину яко писано е волею пожру ти и пакы волею исповѣмся ему. по-

Установивъ близость мнѣній Артемія объ отношенія къ еретикамъ къ мнѣніямъ, высказаннымъ о томъ же предметѣ въ отеческой литературѣ, перехожу теперь къ вліянію на воззрѣнія Артемія третьяго фактора — столкновенія съ дѣйствительностью, такъ сказать, практикой жизни. Выше уже указывалось, что Артемій на соборѣ заявилъ митрополиту, что «нынѣ еретиковъ нѣтъ и въ споръ никто не входитъ». Дѣйствительно, около времени суда надъ Артеміемъ мы не знаемъ случаевъ обнаруженія какихъ-либо проявленій «ереси», за исключеніемъ развѣ процесса Башкина, повлекшаго за собою и процессъ Артемія, а также привлеченіе къ суду Ѳеодосія Косого и нѣкоторыхъ заволжскихъ старцевъ. Послѣ того, какъ въ началѣ XVI вѣка была подавлена ересь жидовствующихъ и до половины столѣтія, можно указать лишь два—три процесса (Максима Грека, Вассіана), гдѣ подсудимому предъявляли обвиненіе въ ереси. Но это были лишь отдѣльные случаи, спорадическое проявленіе вольномыслія; массового же увлеченія какой-либо новой религіозной доктриной не было, и въ этомъ случаѣ Артемій былъ правъ, опредѣляя, что «нынѣ еретиковъ нѣтъ». Поэтому и разсужденія самого Артемія носятъ въ московскихъ посланіяхъ характеръ отвлеченный, теоретическій; напр., въ посланіи къ царю и въ посланія къ вопросившему слова Божія авторъ

вселѣваю же мко же глть нѣции. и естьственныи стртемъ мѣсто дамти и не противити имъ мко естьству просащу. и ина нѣкам приближающаса инсноусиымъ ярьмно глть мудръствовати. да ѿступа оубо ѿ нас си всѣ и вобнам симъ. хвою блтью. си же глемии лампотии не мко же и главизна повѣдае и индѣ пакы обрѣтаютса въ образоны бжественымъ оцимъ общимъ житьемъ (л. 14) въ мдени же и питьи одѣмнии прочи пребываниемъ. еприи и побны монастырьскым дхвным сълужбы а не телесным. и послушанно вола дхвнымъ а не плотьскыи. мкоже и великыи василии в постничьскым свои въобрази ело всеи. хотащимъ оубо таковыи съжительствовати. лампостимне въ вола ихъ ходити. зане и ти на криво сказають писанием по своей воли. и ничтоже е ино прельщенное оученье и. но еже ѿступити дховнаго пребываниа и ходити по своей волѣ. тѣмже оубо и сиа книга оучить на о послушании о волахъ и о повиновании (sic). и побнам таковы. но не по прежереннымъ но

между прочимъ касается и причины возникновенія ересей и видитъ ее въ неправильномъ пониманіи Писанія, въ заблужденіяхъ. Вообще, въ посланіяхъ этого періода еще не видно, чтобы автору пришлось уже вступить въ болѣе или менѣе близкую полемику съ еретиками: онъ разсуждаетъ о нихъ хладнокровно, спокойно и какъ бы попутно, между другими предметами содержанія посланія. Совсѣмъ иное дѣло въ посланіяхъ періода литовскаго, гдѣ каждое посланіе носитъ всецѣло характеръ полемическій и гдѣ автору приходится говорить о литовскихъ «еретикахъ» уже не попутно, не мимоходомъ, а имѣть ихъ въ виду на всемъ протяженіи посланія. Дѣло объясняется тѣмъ, что обстановка полемики въ Литвѣ была уже не та, и для преданнаго своей религіи старца Литва казалась охваченной всякаго рода «ересями», т. е. новыми ученіями, правоту которыхъ онъ признать не могъ. Вступивъ въ борьбу, Артемій вноситъ въ нее принципы, вынесенные изъ заволжской школы: гуманность и кротость въ увѣщаніи. Но борьба ведется упорно, ожесточенно; Артемій чувствуетъ, что ему не всегда подъ силу тягаться съ упорствующими противниками, и у него является мысль о томъ, чтобы уберечь тѣхъ, кто оставался еще вѣренъ своей религіи, результатомъ былъ извѣстный совѣтъ его изб

своїи волѧ ходити повелѣваєть. но по волехъ божиѧ еже ѿ божтвныхъ писании предаными стыми оц. да не въ скровеныѧ сѣти дьяволовы всищеваемъ послушаниемъ и волямъ ѿсѣченьемъ. ѿпаде ѿ духовныхъ и плотьскыимъ прилѣпихъся и ѿ самого якоже рещи бга ѿлучихся и дьяволу повинихся. Сиа вся и ина множайша на явление твоѧ божтвены оць оучены. иже стыимъ просвѣщьшеся дхомъ. занеже и гла и вся сказаша божтвнаѧ писаньѧ. паче же великаго василья повсюду гать яко образъ общежителнаго правила въ постничьскыихъ своих словесѣхъ предающа. и всяко иночьское житие не просто нѣкако приимахо. но по постничьскыхъ словесѣхъ великаго василья и предания прочих бгоносных оць. якоже и седмыи сборъ въ двадесятомъ правилѣ о сугубыхъ монастырѣхъ мужьскыхъ и женьскыхъ гать. яко да держать по правилу стго оца нашего василья и по повелѣнию его. сице да въображаются и сии оубо тако.

гать общенія съ еретиками [1]), о которомъ я уже говорилъ выше. Совѣтъ этотъ можно разсматривать отчасти даже какъ нѣкоторое измѣненіе во взглядѣ Артемія на еретиковъ, но, повторяю, это измѣненіе не есть коренное, а лишь частичное, подъ вліяніемъ условій полемики, ибо дальше совѣта избѣгать Артемій не идетъ и къ жестокимъ мѣрамъ, подобно, напр., автору Многословнаго Посланія [2]), не призываетъ.

Выяснивъ взгляды Артемія на ереси и религіозныя заблужденія, перейдемъ теперь къ разсмотрѣнію того, какъ защищалъ онъ ученіе православной Церкви отъ нападокъ со стороны еретиковъ. Источниками, на которыхъ основывается христіанское вѣроученіе и обряды, служатъ книги *св. Писанія*, т. е. Ветхаго и главнымъ образомъ Новаго Завѣта, и *св Преданіе*, не вошедшее въ Библію, но сохранившееся въ нѣкоторыхъ церковныхъ установленіяхъ (иконы, крестъ, литургія и проч.) и записанное у нѣкоторыхъ отцовъ Церкви. Въ виду того, что противники Артемія почти совсѣмъ отвергали Преданіе, а значеніе Писанія суживали и подрывали своимъ ученіемъ, Артемій и считаетъ необходимымъ выяснить значеніе этихъ двухъ основаній догмы религіи и церковныхъ установленій.

Изъ книгъ св. Писанія противники православія ссылались почти исключительно на книги Ветхаго Завѣта, а изъ послѣднихъ главнымъ образомъ на книги Моисеевы, полагая, что основы религіи и морали были заповѣданы Богомъ въ десяти Моисеевыхъ заповѣдяхъ. Это даетъ Артемію поводъ приравнивать ихъ ученіе къ юдаизму и неоднократно говорить, что они «жидовская мудрствуютъ». Кромѣ того, онъ старается цѣлымъ рядомъ доводовъ опровергнуть значеніе десятословія, какъ основанія для вѣроисповѣдной системы.

Онъ доказываетъ, что Ветхій Завѣтъ былъ данъ только евреямъ, что это былъ завѣтъ несовершенный, что время его уже прошло, такъ какъ Христосъ даровалъ намъ новый и высшій законъ, упразднивъ тѣмъ законъ Моисея. И тѣ, кто непосред-

---

[1]) Ст. 1332—1333.

[2]) «Мн. Посланіе», изд. въ Чт. Общ. Ист. и Древн., 1880 г., кн. II, стр. 275—276.

ственно воспринимали ученіе Христа, — его ученики и апостолы не придавали большого значенія закону Моисея, какъ уже упраздненному закономъ Христа. Поэтому основаніе, на которое опираются проповѣдники новыхъ ученій, шатко и уже давно отжило свой вѣкъ; поэтому и мудрость ихъ суетна, ложна. Чтобы постигнуть духъ религіи, укрѣпиться въ истинной вѣрѣ и исполненіи наивысшихъ христіанскихъ обязанностей, надо обратиться къ Евангелію и стараться путемъ внимательнаго изученія его уразумѣть заключающіеся въ немъ высшіе принципы христіанскаго ученія. Нѣкоторые изъ проповѣдниковъ новыхъ исповѣданій, впрочемъ, называютъ себя евангеликами, но Артемій считаетъ это названіе лживымъ, такъ какъ истинная цѣль этихъ проповѣдниковъ — уловить въ свои сѣти неопытныхъ, прикрываясь именемъ евангеликовъ; на дѣлѣ же, подъ видомъ евангельскаго ученія, они проповѣдуютъ то же десятословіе. Но предоставимъ слово самому Артемію: «христіаны ся нарицающи и еуангелскія дѣти, жидовская же десятословіа, а не еуангеліе, проповѣдуютъ...[1]) Зрите убо христіанскаго закона, егоже положи намъ архіерей, иже не по закону заповѣди плотцкія пришедый, но по силѣ жизни безконечныя. Писано же Моисеова закона не въ десятословіи, но въ двою заповѣдехъ, обдержащихъ вся вкратцѣ указа, еже любити Бога всѣмъ сердцемъ и всѣмъ разумомъ и ближняго, яко себе, и въ естествѣ того насаждения комуждо объяви рекъ: яко же хощете да творятъ вамъ человѣцы, и вы творѣте имъ такожде...[2]) Что же апостоли не тѣмже ли духомъ учаще проповѣдаху слово благовѣстіа Іюдеемъ же и Еллиномъ отъ конецъ вселенныя до конецъ ея, како ни единъ отъ нихъ но васъ десятеро приказаніа не научи?... (слѣдуетъ упоминаніе о наставленіи апостоловъ антіохійскимъ христіанамъ). Зрите, братіа моя, како не именоваша десятословіа, еще же и времени зовущу и понуждающимъ многимъ отъ ереси фарисейскіа вѣровавшимъ и всѣмъ по законѣ ревнителемъ, но ниже въ таково время сидоша на десятерословіе апостоли за еже не соблазнити ихъ...»[3]). Въ дальнѣйшемъ изложеніи (ст. 1208—9) авторъ опредѣляетъ сущность евангельскаго ученія, которое

[1]) Ст. 1205.
[2]) Ст. 1206.
[3]) Ст. 1206—1207

онъ противопоставляетъ десятословію: «стойте въ свободѣ Христовѣ, а не паки подъ иго законныя работы покланяйтеся, ибо весь законъ въ единомъ словеси объятъ есть, еже възлюбиши ближняго, яко самъ ся»[1]). Артемій указываетъ своимъ противникамъ, что неправота ихъ обнаруживается изъ ихъ же собственнаго ученія: «и не хотяще своимъ ученіемъ ложь свою объявлясте. Преже бо глаголете, яко еvангельское ученіе проповѣдаете. И повнегда изложити вамъ ученіе свое, тогда глаголете, яко нѣсть того въ еvангеліи написано. И аще нѣсть написано въ благовѣстіяхъ Христова ученіа, яже вы глаголете, явлену же и вѣдому всѣмъ, яко не еvангелское ученіе, и нѣсть нашего пастыря гласъ, но противленіе нѣкое непріязненно, стадо Божіе взмущающее. Иже бо не еvангельскимъ путемъ проходитъ, нижѐ дверми Христовыми, но инудѣ проявленно, яко татіе суть и разбойници, иже отъ земля гласящихъ и отъ утробы прорицающихъ и въ слѣдъ духа своего ходящихъ»[2]).

Приведу еще нѣсколько возраженій Артемія противъ десятословія, которому онъ противопоставляетъ евангельскій законъ. «Сшедый нашего ради спасеніа, яко основаніе въ началѣ ученіа своего, законоположи глаголя: «блажени нищіи духомъ» и прочая. Сіе убо есть начало истинныя жизни человѣку. Сіа христіанскіа дѣти измлада научаютъ. И нѣстъ, кто бы сего не умѣлъ, учася книгамъ, а не десятословію, еже ни самѣмъ жидомъ нужно. Пришедшу уже проповѣданному въ законѣ, въ подобіи плоти грѣховныя, и тою сътворивъ жрътву за грѣхъ, и потреби грѣхъ плотію, яко да оправданіе закона исполнится безбѣднѣ въ всѣхъ, иже не по плоти ходящихъ, но по духу. Сущіи бо въ плоти Богу угодити въ мудрованіи духа не могутъ»[3]). «Не въ десятословіи всему закону и пророкамъ возглавлятися Господь нашь указалъ намъ, но въ двоихъ сихъ обдержащихъ вся, еже любити Бога и ближняго яко самъ себе»[4]). «Аще бо еvангелики ся сами называютъ еретици, не суть, но лжутъ! Аще бы еvангеликове были, якоже именуются, то чего ради не еvангеліе Христово, но 10 словъ, по образу 10 рогь седмоглавнаго звѣря,

[1]) Ст. 1208.
[2]) Ст. 1251.
[3]) Ст. 1253.
[4]) Ст. 1308.

противника евангелію оного, проповѣдаютъ и подражаютъ превъзносящагося на всякаго глаголемаго Бога или святилище, по Павлу?»[1]).

Вообще Артемій неоднократно (см. ст. 1267, 1278 и друг.) касается десятословія, какъ главнѣйшаго основанія въ писаніяхъ, на которое ссылались его противники. При семъ, какъ мы видѣли, все вниманіе онъ устремляетъ главнымъ образомъ на опроверженіе представляемыхъ ему возраженій и сравнительно мало мѣста отводитъ изложенію положительной стороны христіанскаго вѣроученія, которую онъ затрогиваетъ лишь попутно: черта, свойственная и другимъ полемическимъ произведеніямъ XVI вѣка.

Священное Преданіе также защищается Артеміемъ отъ нападокъ противниковъ. Существованіе Преданія онъ объясняетъ желаніемъ апостоловъ и отцовъ Церкви сохранить нѣкоторую часть ученія неписанной, чтобы она была неприкосновенной для непосвященныхъ и не послужила бы имъ предметомъ осмѣянія и ругательства. Тѣмъ не менѣе, эту неписанную часть религіознаго ученія надо хранить и исполнять свято, — такъ же, какъ и то, что вошло въ новозавѣтныя книги. Преданіе сохраняется въ православной Церкви отъ временъ апостольскихъ въ нерушимости: оно живо въ установленіяхъ церковныхъ и въ отеческихъ твореніяхъ; если бы возникло сомнѣніе въ православности какого либо церковнаго установленія, опирающагося на Преданіе, то критеріемъ для провѣрки должно служить согласіе возбуждающаго сомнѣніе установленія съ духомъ Писанія; Артемій между прочимъ и указываетъ именно на то, что существующія преданія православной Церкви «непротивна суть писаннымъ». Пониманіе и толкованіе церковнаго Преданія не должно быть, по мнѣнію Артемія, произвольнымъ: въ этомъ случаѣ слѣдуетъ руководствоваться многовѣковымъ опытомъ Церкви и не отступать отъ принятаго въ ней толкованія, освященнаго Духомъ Святымъ. Отъ защиты Преданія Артемій потомъ уже переходитъ и къ защитѣ основанныхъ на Преданіи обрядовъ: иночества, постовъ, крестнаго знаменія, иконъ, почитанія святыхъ и друг.

Защита Преданія ведется Артеміемъ въ слѣдующихъ выраженіяхъ: «Многа убо имать церкви отъ неписаннаго преданія,

[1]) Ст. 1333.

яже потребна суть и нужна, ниже бо церковнаго здавія писано во евангеліи и по части чиновъ ихъ указанія. Не непотребна и непротивна суть писаннымъ, яже не писаніемъ съвръшеннымъ отъ святыхъ преданная, но утвержающи писанная и поспѣшствующа къ смотрѣнію тѣхъ [1])... Сего ради и неписанными ученьми намъ предана быша божественная, не токмо не священныхъ ради множества, ниже някѣ образовъ прикасатися праведно есть, понеже дѣтски имуще смыслъ, смѣху и руганію узрокъ творятъ божественно священнодѣйствія. И ничтоже дивно! И отрочати бо малу аще покажетъ кто нѣкая отъ славныхъ вещей, смѣется, не бо разумѣетъ, что есть видимое! [2])... Увѣсте, яко пріатна суть Богу и человѣческая преданія, отъ любве приносимая, елика непротивна заповѣдемъ его. Многа бо такова обрѣтаются въ писаніихъ» [3]). «Якоже рече божественый апостолъ: хвалю же вы, братіе, яко всегда мя помните, и якоже предахъ вамъ преданіа дръжите. И паки: стойте и дръжите преданіа, имже научистеся, аще словомъ или посланіемъ нашимъ [4]).. (Еретики не хотятъ) дръжати законнѣ церковная преданія, яже всѣмъ обще отъ святого и поклоняемаго Духа... хранити подобаетъ и неписаніемъ преданный церковный обычай, яко законъ [5])... Не просто убо мы, не яко прилучися, святыхъ преданіа и словеса ученіа ихъ пріимуемъ, но яко въ истину Духа Святаго законы, яже и дръжитъ церковь Божіа съгласно и непоколебимо отъ начала и до нынѣ отъ конца вселенныя до конецъ ея» [6]).

Указавъ заблужденія противниковъ относительно источниковъ христіанскаго ученія, Артемій даетъ цѣлый рядъ совѣтовъ, какъ путемъ чтенія «божественныхъ писаній» можно открыть содержащуюся въ нихъ истину. Еще въ московскихъ посланіяхъ касался онъ этого вопроса и, повторяя слова Нила Сорскаго, говорилъ: «а еже испытуещи: како не заблудити отъ истиннаго

[1]) Ст. 1253—54.

[2]) Ст. 1348.

[3]) Ст. 1264. Подъ писаніями здѣсь, очевидно, разумѣются творенія отцовъ Церкви, сохраняющія церковныя преданія.

[4]) Ст. 1268.

[5]) Ст. 1292.

[6]) Ст. 1268.

пути? и о семъ съвѣтъ благъ даю тобѣ: свяж себе законы божественыхъ писаній, и послѣдуй тѣмъ, писаніемъ же истинным и божественымъ. Писаніа бо многа суть, но не вся божественна. Ты же истинная извѣстнѣ испытавъ отъ чтеній сихъ и бесѣдъ духовныхъ и разумный мужей»[1]). Тѣ же мысли являются и въ литовскихъ его посланіяхъ и притомъ выраженныя тѣми же словами Нила Сорскаго[2]). Артемій отдѣляетъ истинныя писанія отъ ложныхъ: «якоже мнози лжепророци изыдоша въ міръ, тако и ложная писанія многа привнийдоша, ихже нижѐ по именамъ представити можемъ»[3]). Однако, избѣгая ложныхъ писаній, надо умѣючи читать и истинныя, иначе, отъ невниманія, или непониманія ихъ, также не трудно впасть въ заблужденія: «книги убо велику силу въ собѣ имуть и преподаютъ сокровеннаго въ нихъ духа онѣмъ точію, иже право и неразвращенными мысльми въскормляющимися въ нихъ. Ибо и еретици прочитаютъ писаніа и научаются въ нихъ, обаче развращаютъ себе. Множицею бо писаніе противу времени глаголетъ, или лица нѣкоего или обычая, или мѣста и случая, оно же смотрителне же отъ части и нѣсть потребы таковая въ обдержаніе пріимати. Но егда время таковое найдетъ, да не убо пріиметъ кто и изметъ слово наго отъ словесъ писаній и оставивъ прочее и удръжитъ кто несмысленно въ своихъ рукахъ ко прелщенію невѣдущихъ и ко своей погибели»[4]). Писанія слѣдуетъ испытывать, взвѣшивая и обсуждая высказанныя въ нихъ мысли, и только при такомъ условіи чтеніе ихъ можетъ принести пользу: «того ради нужда намъ, паче въ нынѣшнее время съ многимъ тщаніемъ испытовати истинны разумъ въ божественомъ писанія..., да не съотведени будемъ неправымъ ученіемъ растлѣнныхъ человѣкъ умомъ, лишеныхъ истинны, мнящихъ користемъ приобрѣтеніе быти»[5]).

Что касается источниковъ высказанныхъ Артеміемъ сужденій о св. Писаніи и св. Преданіи, то, конечно, таковыхъ должно искать въ патристической литературѣ. Въ частности, для сужденія о томъ, что время Ветхаго Завѣта миновало и десятословіе

---

[1]) Ст. 1405—6; сравн. ст. 1383,14—18.
[2]) Ст. 1212.
[3]) Ст. 1212.
[4]) Ст. 1231—1232.
[5]) Ст. 1442.

должно уступить мѣсто высшему закону — завѣту христіанской любви, — для этого сужденія нельзя указать опредѣленнаго источника, ибо эта мысль встрѣчается во многихъ памятникахъ древней письменности: вспомнимъ, напр., слово Иларіона о законѣ и благодати, Толковую Палею и вообще полемическія сочиненія противъ іудеевъ. У одного изъ духовныхъ писателей, чьи сочиненія по нѣкоторымъ вопросамъ были, несомнѣнно, въ числѣ источниковъ Артемія, находимъ мысль, близкую къ высказаннымъ Артеміемъ по данному вопросу: «пришедшꙋ. бо съвершеному частное оупразднитсѧ. и покровꙋ законномꙋ. спсова дѣла распаа и дхоу ѡгнены ꙗзыкы изьꙗснившꙋ. писмѧ оупраздниса. плотнаа оусташа. я работныи законъ скончаса. ти законъ свободныи на дасть и празднѣемъ совершеное покоище члчкаго ества»[1]). Однако невозможно утверждать, что именно у I. Дамаскина Артемій позаимствовалъ мысль объ утратѣ Ветхимъ Завѣтомъ прежняго значенія: повторяю, мысль эта общa многимъ древнимъ авторамъ, а опредѣленіе хотя бы приблизительнаго источника ея у Артемія затрудняется до крайности уже тѣмъ обстоятельствомъ, что, повторяя ее многократно, Артемій ее каждый разъ иначе перифразируетъ, такъ что нельзя было бы сдѣлать какое-либо текстуальное сличеніе; для выясненія этого обстоятельства, я выше и не довольствовался приведеніемъ одной какой-либо цитаты, содержащей трактуемую мысль Артемія, а привелъ ихъ цѣлый рядъ, чтобы яснѣе отмѣтить разнообразіе способовъ выраженія Артеміемъ одной и той же мысли.

Иначе обстоитъ дѣло съ вопросомъ объ отношеніи къ писаніямъ. Здѣсь вліяніе на Артемія опредѣленнаго круга сочиненій писателей мистическаго направленія не подлежитъ сомнѣнію. У Исаака Сирина, который по многимъ вопросамъ былъ главнымъ источникомъ Артеміи, послѣдній могъ встрѣтить мысль о томъ, что существуютъ и ложныя писанія, составленныя ере-

---

[1]) Іоаннъ Дамаскинъ, изъ слова «на жыды и соуботѣ», по рκп. М. Синод. Библ., № 442 (Горскій, 156), XVI в., л. 88 об. Слово это печатается въ Приложеніяхъ, подъ № I-мъ.

тиками съ опредѣленной цѣлью поддержки ерессучений [1]). Кромѣ того, въ сочиненіяхъ Симеона Новаго Богослова давалось указаніе на спасительность божественныхъ писаній и на необходимость усердія къ чтенію ихъ и внимательнаго къ нимъ отношенія, ибо въ нихъ заключается ученіе вѣры, ведущее людей къ спасенію: (рκп. М. Синод. Б., № 950, XV в., слово 5 е л. 48) іакоже бо смрада и смртнаго жала сице ѿбѣгати достоитъ іаже ѿ страстныхъ помыслъ пребывающаѧ стрѣлы, многа оубо намъ потреба трезвѣніа многа потщаніа. многа іаже къ бжтвены писаніемъ ревность. іаже бо ѿ нихъ пользоу іавлаа намъ спсъ глше. испытаите пісаніа, испытаите съ многомъ ѡпасеніемь и вѣрою съдержите глемаа іако да извѣстно ѿ бжтвены писаніа оувѣдѣвше бжтвеноую волю, възможете еже добрѣ рассоудити лоутшее ѿ горшаго. и не всакого дха послоушати ниже пакостьными ѿбноситисѧ помыслы. вѣроуите братіа моѧ. іако ничтоже сице оудобнѣише въ еже спстисѧ намъ. іако еже послѣдовати спсовѣмь бжтвнымъ повелѣніемь (л. 48 об.) обаче рекоу. многыхъ намъ потреба слезъ. многъ страхъ многа терпѣніа и иже ѡсобь млтвъ. да понѣ єдина пачнаго гла сила ѿкрыетсѧ намъ іако да познаемъ иже въ малыхъ словесехъ съкровеное великое таиньство и даже до смрти и о єдиной чертѣ заповѣдей бжіихъ дша наша положимъ.

---

[1]) Именно въ 55 словѣ Исаака Сирина осуждаются: писаніа ложнаа нарицаемаа ѿкръвеніа. наложеннаа ѿ ересеначалникъ растлѣнны ересей въ мечтаніи бѣсовъ, и обителехъ тверди въ неже възводѧть, въ еже навыкнути волею и исходѣ оума еже на небо и ѿ мѣстѣ ѡлъченны садъ. и ѿ многообразны изображены вышни силъ. и ѿ дѣиства ихъ. еже несвѣдѣнье оума ѿпаени житіемь и смѣшена въ дѣлани бѣсовьско. (Цитовано по списку Синод. 457. Горск. 131, нач. XV в., л. 236 об.).

Но главнѣйшимъ источникомъ сужденія Артемія о необходимости испытывать писанія все же является Нилъ Сорскій: приведенный выше совѣтъ Артемія вопросившему слова Божія (ст. 1406), при томъ неоднократно повторенный въ другихъ посланіяхъ, буквально воспроизводитъ подобный же совѣтъ Нила Сорскаго: а еже ищеши како не заблудити ѿ истиннаго пути и ѿ семъ совѣтъ блгъ даю ти. свяжи себе законы бж҃твеных писаніи и последуи тѣмъ писаніе же истинны бж҃твены. писанія бо много, но не вся бж҃твена су. ты истинна извѣснѣ испытаи ѿ чтеніи си и бесѣдъ разумны и дх҃овны мужеи. понеж не вси. но разумніи разумѣваю си. и бе свидѣтелства писаніи таковы не твори что. (И. П. Б. Q. XVII, 50, лл. 72—72 об., Посланіе къ Гурію Тушину).

Наконецъ, ученіе о Преданіи могло быть основано на знакомствѣ Артемія съ Діонисіемъ Ареопагитомъ, какъ уже замѣчено издателемъ посланій Артемія въ прим. на ст. 1348 [1]).

Говоря о взглядѣ Артемія на св. Писаніе и Преданіе, необходимо отмѣтить, что, раздѣляя взглядъ заволжской доктрины, выраженный Ниломъ Сорскимъ, и повторяя за нимъ, что «пи-

---

[1]) Привожу изъ перваго октябрьскаго выпуска Макарьевскихъ Великихъ Четій-Миней (по изд. Археогр. Коммиссіи) тѣ мѣста изъ Діонисія Ареопагита, которыя имѣютъ отношеніе къ ученію Артемія о Преданіи: (ст. 625) Честнѣйшая же словеса рѣхомъ, елика отъ божественыхъ нашихъ священносъвершитель въ святописанныхъ намъ и богословныхъ даровашеся буквахъ; и убо елико отъ самыхъ священныхъ мужь невеществеенымъ ученіемъ и блаженьствомъ уже небеснаго священноначалія, отъ ума въ умъ, посредѣ словомъ, телесныиъ убо, невещественымъ же обаче, писанія кромѣ, наставници наши навыкнуша. Ниже сія божественымъ священноначалникомъ въ священнодѣйствія общая не прикровенными разумѣніи, но въ образѣхъ священныхъ преподавшимъ; есть бо не менѣ священнъ, ниже всѣхъ, множе словеса глаголють. разумъ.

Нужно убо еже первіи у насъ священноначаліа наставници отъ пресущественаго богоначаліа, сами же исполнившеся священнаго дара и въ прочее тъи произвести отъ (ст. 626) богоначалныя благости посланы, и сами

санія много, но не вся божественна суть», Артемій въ этомъ отношеніи стоялъ выше многихъ своихъ современниковъ и даже лучшихъ изъ нихъ, ибо навыкъ къ критикѣ посланій предохранялъ его отъ пользованія апокрифическими сочиненіями, отъ чего не были свободны даже такіе выдающіеся дѣятели, какъ митрополитъ Макарій: извѣстно, что въ макарьевскія Минеи-Четьи вошло нѣкоторое количество сочиненій подозрительнаго (апокрафическаго) характера, напр., житіе Василія Новаго въ обѣихъ основныхъ редакціяхъ (подъ 26 марта) и друг. Артемій же, какъ и Нилъ Сорскій, подобными сочиненіями не пользуется и въ этомъ его несомнѣнное преимущество.

Вопросъ о Писаніи вызывалъ другой вопросъ: что же потребно человѣку для надлежащаго пониманія Писанія? Этотъ вопросъ Артемій разрѣшаетъ своей теоріей *объ истинномъ и ложномъ разумѣ*, изъ которыхъ присутствіе только перваго у человѣка можетъ обезпечить послѣднему уклоненіе отъ заблужденій. Въ природѣ человѣческаго разума, точнѣе сказать въ совокупности духовныхъ силъ человѣка, Артемій различаетъ три элемента: низшій, средній и высшій и, сообразно имъ, классифицируетъ всѣ проявленія духовной природы человѣка, при чемъ высшее мѣсто предоставляется духовному, истинному разуму, такъ какъ при помощи только послѣдняго человѣкъ можетъ постигнуть законъ Христа въ совершенствѣ: «не хощу васъ не-

---

же обилнѣ желающе. яко божественія иже по тѣхъ възвожденія и обоженія, чювьственными образы яже пренебесная, и различенъ и множествомъ затворенное, и человѣчьскыми же божественая и невещественая, вещественымі и сущими по насъ яже пресущественая писаными ихъ и неписаными ученми, но священныхъ намъ предаша уставѣхъ, не священныхъ ради тъкмо, ниже ниже образъ прикасатися праведно есть, но яко и образное нѣкое есть, еже рѣхомъ. но мѣрѣ намъ самѣмъ еже у насъ священноначалие, требуя чювьственыхъ въ еже отъ тѣхъ на умная божественѣйше намъ възвожденіе. Вѣдома же обаче суть яже образъ словеса божественымъ священносъвершителемъ, ниже нелѣпо наводити въ еще съвершаемыхъ, о вѣдущимъ рекше еще съвершаемыхъ. яко иже священныхъ богопредателиѣ законоположници удобреній благостояньми и несказанными чинми, и коегождо по достоянію прикладия мѣрами и священными раздании священноначалие заповелѣша.

Но главнѣйшимъ источникомъ сужденія Артемія о необходимости испытывать писанія все же является Нилъ Сорскій: приведенный выше совѣтъ Артемія вопросившему слова Божія (ст. 1406), при томъ неоднократно повторенный въ другихъ посланіяхъ, буквально воспроизводитъ подобный же совѣтъ Нила Сорскаго: а еже ищеши како не заблудити ѿ истиннаго пути и ѿ семъ совѣтъ блгъ даю ти. свяжи себе законы бжтвеными писанїи и послѣдуи тѣмъ писанїемъ же истинными бжтвеными. писанїа бо много, но не вся бжтвена суть. ты истинная извѣснѣ испытав ѿ чтенїи сихъ и бесѣдъ разумныхъ и дховныхъ мужеи. понеж не вси. но разумнїи разумѣваютъ сихъ. и без свидѣтелства писанїи таковыхъ не твори что. (И. П. Б. Q. XVII, 50, лл. 72—72 об., Посланіе къ Гурію Тушину).

Наконецъ, ученіе о Преданіи могло быть основано на знакомствѣ Артемія съ Діонисіемъ Ареопагитомъ, какъ уже замѣчено издателемъ посланій Артемія въ прим. на ст. 1348[1]).

Говоря о взглядѣ Артемія на св. Писаніе и Преданіе, необходимо отмѣтить, что, раздѣляя взглядъ заволжской доктрины, выраженный Ниломъ Сорскимъ, и повторяя за нимъ, что «пи-

---

[1]) Привожу изъ перваго октябрьскаго выпуска Макарьевскихъ Великихъ Четій-Миней (по изд. Археогр. Коммисіи) тѣ мѣста изъ Діонисія Ареопагита, которыя имѣютъ отношеніе къ ученію Артемія о Преданіи: (ст. 625) Честнѣйшая же словеса рѣхомъ, елика отъ божественыхъ нашихъ священносъвершитель въ святописанныхъ намъ и богословныхъ даровашеся буквахъ; и убо елико отъ самыхъ священныхъ мужь невещественымъ ученіемъ и блаженьствомъ уже небеснаго священноначалія, отъ ума въ умъ, посредѣ словомъ, телеснымъ убо, невещественымъ же обаче, писанія кромѣ, настовници наши навыкнуша. Ниже сія божественымъ священноначальникомъ въ священнодѣйствія общая не прикровенными разумѣнии, но въ образѣхъ священныхъ преподавшимъ; есть бо не всякъ священникъ, ниже всѣхъ, якоже словеса глаголють. разумъ.

Нужно убо еже первіи у насъ священноначалія наставници отъ пресущественаго богоначалія, сами же исполнившеся священнаго дара и въ прочее тъи произвести отъ (ст. 626) богоначалныя благости послании, и сами

санія много, но не вся божественна суть», Артемій въ этомъ отношеніи стоялъ выше многихъ своихъ современниковъ и даже лучшихъ изъ нихъ, ибо навыкъ къ критикѣ посланій предохранялъ его отъ пользованія апокрифическими сочиненіями, отъ чего не были свободны даже такіе выдающіеся дѣятели, какъ митрополитъ Макарій: извѣстно, что въ макарьевскія Минеи-Четьи вошло нѣкоторое количество сочиненій подозрительнаго (апокрифическаго) характера, напр., житіе Василія Новаго въ обѣихъ основныхъ редакціяхъ (подъ 26 марта) и друг. Артемій же, какъ и Нилъ Сорскій, подобными сочиненіями не пользуется и въ этомъ его несомнѣнное преимущество.

Вопросъ о Писаніи вызывалъ другой вопросъ: что же потребно человѣку для надлежащаго пониманія Писанія? Этотъ вопросъ Артемій разрѣшаетъ своей теоріей *объ истинномъ и ложномъ разумѣ*, изъ которыхъ присутствіе только перваго у человѣка можетъ обезпечить послѣднему уклоненіе отъ заблужденій. Въ природѣ человѣческаго разума, точнѣе сказать въ совокупности духовныхъ силъ человѣка, Артемій различаетъ три элемента: низшій, средній и высшій и, сообразно имъ, классифицируетъ всѣ проявленія духовной природы человѣка, при чемъ высшее мѣсто предоставляется духовному, истинному разуму, такъ какъ при помощи только послѣдняго человѣкъ можетъ постигнуть законъ Христа въ совершенствѣ: «не хощу васъ не-

---

же обилнѣ желающе. яко божествения иже по тѣхъ възвождения и обожения, чювьственными образы яже премнебесная, и различиемъ и множествомъ затворенное, и человѣчьскыми же божественая и невещественая, веществеными и сущими по насъ яже пресущественая писаными ихъ и неписаными учении, но священныхъ намъ предаша уставѣхъ, не священныхъ ради тъкмо, ниже ниже образъ прикасатися праведно есть, но яко и образное нѣкое есть, еже рѣхомъ. по мѣрѣ намъ самѣмъ еже у насъ священноначалие, требуя чювьственныхъ въ еже отъ тѣхъ на умная божественѣйше намъ възвождение. Вѣдома же обаче суть яже образъ словеса божественымъ священносъвершителемъ, ихже нелѣно изводити въ еще съвершаемыхъ, о вѣдущимъ рекше еще съвершаемыхъ. яко иже священныхъ богопредателиѣ законоположници удобрений благостоящими и несказанными чинми, и когождо по достоянию прикладия мѣрами и священными раздании священноначалие заповелѣша.

яже потребна суть и нужна, инѣ бо церковнаго зданія писано во евангеліи и по части чиновъ ихъ указанія. Не непотребна и непротивна суть писаннымъ, яже не писаніемъ съвръшенныхъ отъ святыхъ преданная, но утверждающа писанная и пособствующа къ смотрѣнію тѣхъ [1])... Сего ради и неписанными ученьми намъ предана быша божественная, не токмо не священныхъ ради множества, ниже инѣ образомъ прикасатися праведно есть, понеже дѣтески внуще смыслъ, смѣху и руганію узрокъ творятъ божественно священнодѣйствія. И ничтоже дивно! И отрочати бо малу аще покажетъ кто нѣкая отъ славныхъ вещей, смѣется, не бо разумѣетъ, что есть видимое! [2])... Увѣсте, яко пріятна суть Богу и человѣческая преданія, отъ любве приносимая, елика непротивна заповѣдемъ его. Многа бо таковая обрѣтаются въ писаніихъ» [3]). «Якоже рече божественый апостолъ: хвалю же вы, братіе, яко всегда мя помните, и якоже предахъ вамъ преданія дръжите. И паки: стойте и дръжите преданія, иже научистеся, аще словомъ или посланіемъ нашимъ [4]).. (Еретики не хотятъ) дръжати закониѣ церковная преданія, яже всѣмъ обще отъ святого и поклоняемаго Духа... хранити подобаетъ и неписаніемъ преданный церковный обычай, яко законъ [5])... Не просто убо мы, не яко прилучися, святыхъ преданія и словеса ученія ихъ пріимуемъ, но яко въ истинну Духа Святаго законы, яже и дръжитъ церковь Божія съгласно и непоколебимо отъ начала и до нынѣ отъ конца вселенныя до конецъ ея» [6])

Указавъ заблужденія противниковъ относительно источниковъ христіанскаго ученія, Артемій даетъ цѣлый рядъ совѣтовъ, какъ путемъ чтенія «божественныхъ писаній» можно открыть содержащуюся въ нихъ истину. Еще въ московскихъ посланіяхъ касался онъ этого вопроса и, повторяя слова Нила Сорскаго, говорилъ: «а еже испытуеши: како не заблудити отъ истиннаго

---

[1]) Ст. 1253—54.

[2]) Ст. 1348.

[3]) Ст. 1264. Подъ писаніями здѣсь, очевидно, разумѣются творенія отцовъ Церкви, сохраняющія церковныя преданія.

[4]) Ст. 1268.

[5]) Ст. 1292.

[6]) Ст. 1268.

пути? и о семъ съвѣтъ благъ даю тобѣ: свяж себе законы божественыхъ писаній, и послѣдуй тѣмъ, писаніемъ же истиннымъ и божественымъ. Писаніа бо многа суть, но не вся божественна. Ты же истинная извѣстнѣ испытавъ отъ чтеній сихъ и бесѣдъ духовныхъ и разумный мужей»[1]). Тѣ же мысли являются и въ литовскихъ его посланіяхъ и притомъ выраженныя тѣми же словами Нила Сорскаго[2]). Артемій отдѣляетъ истинныя писанія отъ ложныхъ: «якоже мнози лжепророци изыидоша въ міръ, тако и ложная писанія многа привнійдоша, ихже инжѐ по именамъ представити можемъ»[3]). Однако, избѣгая ложныхъ писаній, надо умѣючи читать и истинныя, иначе, отъ невниманія, или непониманія ихъ, также не трудно впасть въ заблужденія: «книги убо велику силу въ собѣ имутъ и преподаютъ съкровеннаго въ нихъ духа онѣмъ точію, иже право и неразвращенными мысльми въскормляющимися въ нихъ. Ибо и еретици прочитаютъ писаніа и научаются въ нихъ, обаче развращаютъ себе. Множицею бо писаніе противу времени глаголетъ, или лица нѣкоего или обычая, или мѣста и случая, оно же смотрителие же отъ части и нѣсть потребы таковая въ обдержаніе пріимати. Но егда время таковое найдетъ, да не убо пріиметъ кто и изметъ слово наго отъ словесъ писаній и оставивъ прочее и удръжитъ кто несмысленно въ своихъ рукахъ ко прелщенію невѣдущихъ и ко своей погибели»[4]). Писанія слѣдуетъ испытывать, взвѣшивая и обсуждая высказанныя въ нихъ мысли, и только при такомъ условіи чтеніе ихъ можетъ принести пользу: «того ради нужда намъ, паче въ нынѣшнее время съ многимъ тщаніемъ испытовати истинны разумъ въ божественомъ писанія..., да не съотведени будемъ неправымъ ученіемъ растлѣнныхъ человѣкъ умомъ, лишеныхъ истинны, мнящихъ корыстемъ приобрѣтеніе быти»[5]).

Что касается источниковъ высказанныхъ Артеміемъ сужденій о св. Писаніи и св. Преданіи, то, конечно, таковыхъ должно искать въ патристической литературѣ. Въ частности, для сужденія о томъ, что время Ветхаго Завѣта миновало и десятословіе

[1]) Ст. 1405—6; сравн. ст. 1383,14—18.

[2]) Ст. 1212.

[3]) Ст. 1212.

[4]) Ст. 1231—1232.

[5]) Ст. 1442.

должно уступить мѣсто высшему закону — завѣту христіанской любви, — для этого сужденія нельзя указать опредѣленнаго источника, ибо эта мысль встрѣчается во многихъ памятникахъ древней письменности: вспомнимъ, напр., слово Иларіона о законѣ и благодати, Толковую Палею и вообще полемическія сочиненія противъ іудеевъ. У одного изъ духовныхъ писателей, чьи сочиненія по нѣкоторымъ вопросамъ были, несомнѣнно, въ числѣ источниковъ Артемія, находимъ мысль, близкую къ высказаннымъ Артеміемъ по данному вопросу: «пришедшꙋ. бо съвершеному частное оупразднится. и покровꙋ законномꙋ. спсова дѣла распаа и дхоу ѡгнены языкы изьяснившꙋ. писма оупразднися. плотнаа оусташа. и работныи законъ скончася. ти законъ свободныи на дасть и праздньемъ совершеное покоище члчкаго ества»[1]). Однако невозможно утверждать, что именно у І. Дамаскина Артемій позаимствовалъ мысль объ утратѣ Ветхимъ Завѣтомъ прежняго значенія: повторяю, мысль эта обща многимъ древнимъ авторамъ, а опредѣленіе хотя бы приблизительнаго источника ея у Артемія затрудняется до крайности уже тѣмъ обстоятельствомъ, что, повторяя ее многократно, Артемій ее каждый разъ иначе перифразируетъ, такъ что нельзя было бы сдѣлать какое-либо текстуальное сличеніе; для выясненія этого обстоятельства, я выше и не довольствовался приведеніемъ одной какой-либо цитаты, содержащей трактуемую мысль Артемія, а привелъ ихъ цѣлый рядъ, чтобы яснѣе отмѣтить разнообразіе способовъ выраженія Артеміемъ одной и той же мысли.

Иначе обстоитъ дѣло съ вопросомъ объ отношеніи къ писаніямъ. Здѣсь вліяніе на Артемія опредѣленнаго круга сочиненій писателей мистическаго направленія не подлежитъ сомнѣнію. У Исаака Сирина, который по многимъ вопросамъ былъ главнымъ источникомъ Артемія, послѣдній могъ встрѣтить мысль о томъ, что существуютъ и ложныя писанія, составленныя ере-

---

[1]) Іоаннъ Дамаскинъ, изъ слова «на жиды и соуботѣ», по рук. М. Синод. Библ., № 442 (Горскій, 156), XVI в., л. 88 об. Слово это печатается въ Приложеніяхъ, подъ № І-мъ.

таками съ опредѣленной цѣлью поддержки ерессучений [1]. Кромѣ того, въ сочиненіяхъ Симеона Новаго Богослова давалось указаніе на спасительность божественныхъ писаній и на необходимость усердія къ чтенію ихъ и внимательнаго къ нимъ отношенія, ибо въ нихъ заключается ученіе вѣры, ведущее людей къ спасенію: (ркп. М. Синод. Б., № 930, XV в., слово 5 е л. 48) ꙗкоже бо смрада и смртнаго жала сице ѿбѣгати достоитъ ꙗже ѿ страстныхъ помыслъ пребывающаѧ стрѣлы, многа оубо намъ потреба трезвѣнія многа потщанія. многа ꙗже къ бжтвеным писаніемь рeвность. ꙗже бо ѿ нихъ ползоу ꙗвлаꙗ намъ спсъ глаше. испытаите писанія, испытаите съ многомъ ѡпасеніемь и вѣрою съдержите глемаа ꙗко да извѣстно ѿ бжтвеных писаній оувѣдѣвше бжтвеноую волю, възможете еже добрѣ рассоудити лоутшее ѿ горшаго. и не всѧкого дха послоушати ниже пакостьными ѿбносити сѧ помыслы. вѣроуите братіа моѧ. ꙗко ничтоже сице оудобнѣише въ еже спстисѧ намъ. ꙗко еже послѣдовати спсовѣмь бжтвныимъ повѣлѣніемь (л. 48 об) обаче рекоу. многыхъ намъ потреба слезъ. многъ страхъ многа терпѣнія и иже ѿсобъ млитвъ. да понѣ едина вѣчнаго гла сила ѿкрыетсѧ намъ ꙗко да познаемъ иже въ малыихъ словесехъ съкровеное великое таиньство и даже до смрти и о едином чертѣ заповѣдеи бжіихъ дша наша положимъ.

---

[1]) Именно въ 65 словѣ Исаака Сирина осуждаются: писанія ложнаа нарицаемаа ѿкръвенія. изложенна ѿ ерессначалникъ растлѣнных ересеи въ мечтаніи бѣсовъ, и ѿ обителехъ твердн въ нежe възводѧтъ ихъ, въ еже навыкнати волею и ѿ изодѣ оума еже на небо и ѿ мѣстѣх ѿлъченных садъ. и ѿ многообразных изѡбраженных вышних силъ. и ѿ дѣиства их. иже вса сѧть сѧ оума ѿпіанени митніеми и ѡбавлена въ дѣлани бѣсовьско. (Цитовано по списку Синод. 457. Горск. 131, нач. XV в., л. 236 об.).

Но главнѣйшимъ источникомъ сужденія Артемія о необходимости испытывать писанія все же является Нилъ Сорскій: приведенный выше совѣтъ Артемія вопросившему слова Божія (ст. 1406), при томъ неоднократно повторенный въ другихъ посланіяхъ, буквально воспроизводитъ подобный же совѣтъ Нила Сорскаго: а еже ищеши како не заблꙋдити ѿ истиннаго пꙋти и ѡ семъ совѣтъ бл҃гъ даю ти. свѣжи себе законы бж҃твены писаніи и послѣдꙋи тѣмъ писаніи же истинны бж҃твены. писанія бо многа. но не вся бж҃твена сꙋть. ты истинна извѣсиъ испыта ѿ чтенія си и бесѣдъ разꙋмны и дх҃вны мꙋжей. понеж не вси. но разꙋмніи разꙋмѣваю си. и бе свидѣтельства писаніи таковы не твори что. (И. П. Б. Q. XVII, 50, лл. 72 — 72 об., Посланіе къ Гурію Тушину).

Наконецъ, ученіе о Преданіи могло быть основано на знакомствѣ Артемія съ Діонисіемъ Ареопагитомъ, какъ уже замѣчено издателемъ посланій Артемія въ прим. на ст. 1348 [1]).

Говоря о взглядѣ Артемія на св. Писаніе и Преданіе, необходимо отмѣтить, что, раздѣляя взглядъ заволжской доктрины, выраженный Ниломъ Сорскимъ, и повторяя за нимъ, что «пи-

[1]) Привожу изъ перваго октябрьскаго выпуска Макарьевскихъ Великихъ Четій-Миней (по изд. Археогр. Коммиссіи) тѣ мѣста изъ Діонисія Ареопагита, которыя имѣютъ отношеніе къ ученію Артемія о Преданіи: (ст. 625) Честнѣйшая же словеса рѣхомъ, елика отъ божественыхъ нашихъ священносъвершитель въ святописанныхъ намъ и богословныхъ даровашеся буквахъ; и убо елико отъ самыхъ священныхъ мужь невеществеными ученіемъ и блаженьствомъ уже небеснаго священноначалія, отъ ума въ умъ, посредѣ словомъ, телеснымъ убо, невещественымъ же обаче, писанія кромѣ, настоявници наши навыкнуша. Ниже сія божественымъ священноначалникомъ въ священнодѣйствія общая не прикровенными разумѣніи, но въ образѣхъ священныхъ преподавшимъ; есть бо не всякъ священъ, яко же всѣхъ, якоже словеса глаголють. разумъ.

Нужно убо еже первіи у насъ священноначаліа наставници отъ пресущественнаго богоначаліа, сами же исполнившеся священнаго дара и къ прочее тъи произвести отъ (ст. 626) богоначалныя благости посланіи, и сами

санія многа, но не вся божественна суть», Артемій въ этомъ отношеніи стоялъ выше многихъ своихъ современниковъ и даже лучшихъ изъ нихъ, ибо навыкъ къ критикѣ посланій предохранялъ его отъ пользованія апокрифическими сочиненіями, отъ чего не были свободны даже такіе выдающіеся дѣятели, какъ митрополитъ Макарій: извѣстно, что въ макарьевскія Минеи-Четьи вошло нѣкоторое количество сочиненій подозрительнаго (апокрифическаго) характера, напр., житіе Василія Новаго въ обѣихъ основныхъ редакціяхъ (подъ 26 марта) и друг. Артемій же, какъ и Нилъ Сорскій, подобными сочиненіями не пользуется и въ этомъ его несомнѣнное преимущество.

Вопросъ о Писаніи вызывалъ другой вопросъ: что же потребно человѣку для надлежащаго пониманія Писанія? Этотъ вопросъ Артемій разрѣшаетъ своей теоріей *объ истинномъ и ложномъ разумѣ*, изъ которыхъ присутствіе только перваго у человѣка можетъ обезпечить послѣднему уклоненіе отъ заблужденій. Въ природѣ человѣческаго разума, точнѣе сказать въ совокупности духовныхъ силъ человѣка, Артемій различаетъ три элемента: низшій, средній и высшій и, сообразно имъ, классифицируетъ всѣ проявленія духовной природы человѣка, при чемъ высшее мѣсто предоставляется духовному, истинному разуму, такъ какъ при помощи только послѣдняго человѣкъ можетъ постигнуть законъ Христа въ совершенствѣ: «не хощу васъ не-

---

же обилнѣ желающе, яко божественіи иже по тѣхъ възвожденія и обоженія, чювьственными образы яже пренебесная, и различіемъ и множествомъ затворенное, и человѣчьскыми же божественая и невещественая, веществеными и сущими по насъ яже пресущественая писанными ихъ и неписанными ученіи, по священныхъ намъ предаша уставѣхъ, не священныхъ ради тъкмо, ниже ниже образъ прикасатися праведно есть, но яко и образное нѣкое есть, еже рѣхомъ, по мѣрѣ намъ самѣмъ еже у насъ священноначаліе, требуя чювьственыхъ въ еже отъ тѣхъ на умная божественѣйше намъ възвожденіе. Вѣдома же обаче суть яже образъ словеса божественымъ священносъвершителемъ, ихже нелѣпо наводити въ еще съвершаемыхъ, о вѣдущимъ рекше еще съвершаемыхъ. Яко иже священныхъ богопредателнѣ законоположницы удобреній благоустроеными и несказанными чинми, и коегождо по достоинію прикладия мѣрами и священными раздании священноначалие заповелѣша.

вѣдѣти, братіе, яко и все божественное писаніе глаголетъ три бо съставленіа суть разумъ человѣкомъ, еже глаголется:

плотское	душевное	и духовное
преестество	естество	вышеестество
человѣческое	праведное	преподобное.

Нарычютжеся и иными имены, то же прямо же сихъ составъ множицею и лише потребствение въ писаніихъ рѣчи навь глаголется... [1]) На трое письмена словесъ противу лицу тріехъ устроеніихъ разумъ възводятъ. Отъ плотцкаго убо лица егда глаголетъ человѣкъ, ничимже разнствуетъ отъ скота и подобная. И якоже словесному глаголетъ: Бога бойся и заповѣди его твори. И яко отъ душевнаго глаголетъ: и ничто есть ино подъ солнцемъ благо въ всемъ поспѣшеніи человѣку токмо ясти и пити. И яко отъ лица духовнаго глаголетъ: лучше есть пойти въ домъ плача, нежели въ домъ пира» [2]). За приведенной цитатой слѣдуетъ еще примѣры проявленія этого высшаго, истиннаго разума.

Въ другомъ мѣстѣ Артемій даетъ опредѣленіе истиннаго разума и указываетъ, какимъ путемъ этотъ разумъ является въ человѣкѣ. Разумъ онъ ставитъ въ тѣсную связь съ вѣрой и истиннымъ разумомъ признаетъ такое состояніе духа человѣческаго, которое можетъ явиться результатомъ ряда благочестивыхъ упражненій: прежде всего, по мнѣнію Артемія, человѣку необходима вѣра, которая влечетъ за собою «страхъ Божій»; подъ послѣднимъ, очевидно, авторъ разумѣетъ глубоко проникающее человѣка религіозное настроеніе, неминуемо влекущее за собой извѣстнаго рода дѣятельное проявленіе: человѣкъ начинаетъ «дѣйствовати заповѣди Спасовы и тогда отъ дѣйствова заповѣдей рожается въ насъ разумъ духовный». Такимъ образомъ, истинный, духовный разумъ, по опредѣленію Артемія, есть конечный результатъ ряда благочестивыхъ упражненій, очищающихъ душу человѣка и приводящихъ его къ уподобленію Божеству: ибо человѣку, просвѣтленному высшимъ разумомъ, дается (говоритъ Артемій) даръ сыновства [3]). Помимо указаннаго, въ

[1]) Ст. 1232.

[2]) Ст. 1233.

[3]) (Ст. 1341) Разумъ бо истинный сущихъ есть разумъ. Аще ли же не сущихъ разумъ—неразуміе паче, нежели разумъ. Таковый человѣческій ра

иныхъ мѣстахъ посланій Артемія есть черты, также обрисовывающія свойства этого высшаго разума, которому противопоставляется суетный разумъ—заблужденія враговъ христіанства. Такъ, на ст. 1216—1217 Артемій доказываетъ словами апостола Павла,

---

зумъ лжеименитъ сый, не токмо вѣрѣ сопротивенъ, но и всякому дѣлу благу навѣтуетъ. И есть отпаденіе истиннаго разума. И въ лѣпоту кичатся таковый, зане во тщу шествуетъ. Лжа бо ничтоже ино, точію еже несый... Три мѣста суть, въ нихже разумъ восходитъ въ свое отечество, или исходитъ пасти свинія: или погубитъ отеческое богатство разуменія своего, или превозмаетъ вышнеестество, иже духовенъ именуется. Раждается сый вѣрою, отъ дѣйства страха Божія. Зачало бо, рече, премудрости страхъ Господень, и разумъ благъ всѣмъ творящимъ его... Никтоже достигнути можетъ духовнаго разума, точію естественымъ, по реченому: аще не обратитеся и не будете яко дѣти, не внийдете въ царство небесное... Отъ естественнаго бо разума вѣруемъ приведшаго въ тварь вся, по (ст. 1342) глаголющему: вѣрою разумѣваемъ съвръшитися вѣкомъ словомъ Божіимъ, въ еже отъ невидимыхъ видима быти, также послушати словесъ заповѣдей его, иже въ евангеліи и творити я, и о еже творити заповѣди Христовы въ страсѣ его. Отъ сего раждается въ насъ пріятый разумъ духовный и вѣра отъ слышанія, слухъ же глаголомъ Божіимъ... Сего ради разумно всѣмъ да будетъ, яко не рекохомъ просто, яко бы отъ вѣры намъ данъ былъ разумъ духовный; но отъ вѣры раждается въ насъ страхъ Божій. И въ страсѣ Божіи внегда начнемъ дѣйствовати заповѣди Спасовы, и тогда отъ дѣйства заповѣдей раждается въ насъ разумъ духовный... И пръвое начало полагаетъ, еже страхомъ Господнимъ начнетъ уклонитися отъ зла, боися обѣщаніе муки преступающимъ. Уклонившуся отъ зла, по нужи хощетъ творити благое. Внегда же пребывати ему коснящу въ благомъ и понуждающуся претрьпѣвати скорби положеныя въ пути заповѣдей борющуюся съ страстими... (1343) и видя Господь подвигъ вѣры его, самъ въсходитъ съ нимъ въ подвигъ, и даетъ движенія крѣпка, еже възмощи ему срѣсти раждженыя стрѣлы вражія. И тогда приходитъ ему ино устремленіе, еже не ктому боятися муки, яко рабъ, но паче мзды надѣятися, яко наемникъ. Оттолѣ не ктому понуждаяся, но хотѣніемъ творити доброе, надежды ради обѣщаннаго въздаянія. Пребывшу же ему дѣлающу неослабно, тогда въображается въ немъ любовь Божія и обновляется образъ прьвобразнаго, его же преступленіемъ заповѣди Божія погубихомъ, и дается даръ сыновства, еже въ крещеніи отъ залога вѣры обѣщанный». Изъ этихъ словъ ясно, что что «разумъ духовный» представлялся Артемію высшимъ внутреннимъ состояніемъ души человѣка, тѣмъ просвѣтленнымъ состояніемъ души, которое можетъ появиться только у человѣка, достигшаго, путемъ вѣры и благочестивой жизни, первобытной чистоты («образъ прьвобразнаго») и оправданія.

что истинный разумъ отличается не гордостью, но скромностью, ибо обладающій имъ человѣкъ сознаетъ свое ничтожество предъ Божествомъ, отъ котораго онъ получаетъ все, въ томъ числѣ и разумъ [1]). На ст. 1382,16—22 авторъ отмѣчаетъ, какъ главный признакъ истиннаго разума, согласіе послѣдняго съ божественными писаніями: мысли, несогласныя съ писаніями, суть дѣйствія лжеименнтаго разума [2]).

Такъ какъ отличительнымъ свойствомъ истиннаго разума, по взгляду Артемія, является смиреніе передъ Божествомъ и такъ какъ истинный разумъ долженъ быть направленъ исключительно на исполненіе закона Божія, то все, что уклоняется отъ религіи, что представляется мудростью не Божеской, а человѣческой, что можетъ иногда привести къ ошибочнымъ толкованіямъ религіозныхъ представленій,—все это Артеміемъ осуждается. Вотъ почему онъ между прочимъ возстаетъ и противъ свѣтскихъ наукъ, во всеоружіи которыхъ выступали его противники. Но тутъ было коренное недоразумѣніе: не будучи самъ знакомъ съ свѣтской мудростью, Артемій судилъ о ней по тому примѣненію. какое извлекали изъ нея его противники, а такъ какъ это примѣненіе было не въ пользу православія, то Артемій осуждалъ и самыя свѣтскія науки, между тѣмъ какъ именно тѣ науки, противъ которыхъ онъ высказался (діалектическія) были наиболѣе всего безразличными, отвлеченными, и изъ нихъ и онъ могъ бы почерпнуть не мало пользы для своей аргументаціи. Мнѣніе Артемія о свѣтской мудрости было высказано имъ въ письмѣ къ Будному: «и паки о науцѣ писалъ еси, якъ бы многи языки имѣти учителемъ добро. Но не въ словеси, рече апостолъ, царство Божіе, но въ силѣ добрыхъ дѣлъ! И паки глаголетъ: совѣстъ помышленія мудрыхъ, яко суетна. И паки: мудрость міра сего буйство отъ Бога. Се бо обрѣтаемъ многи научены

---

[1]) «Глаголетъ (апостолъ Павелъ): отъ насъ научитеся не паче написанныхъ мудръствовати, да не единъ по единому гордится на друга. Что бо имаши, егоже нѣси пріалъ отъ Бога или отъ человѣкъ? Аще ли и пріалъ еси, почто фалишися, яко отъ себе?» (Ст. 1217).

[2]) «Разумъ же истинный, иже свѣдительство имѣетъ отъ божественныхъ писаній, аще ли разумъ обрящется сътротивенъ божественному писанію? Таковый разумъ лжеименитъ есть, Господу глаголющу: овца моя гласа моего слушаютъ».

во всѣхъ языцѣхъ напротивъ стоящихъ правыя вѣры и въ нечестіи и хулы и различныя ереси уклоншихся. И ничтоже полезова ихъ многое ученіе. Наипаче бо таковіи прельщаютъ красноръчіемъ многимъ, сами прежде прельстившеся... По чистотѣ бо ума когождо разумѣваетъ божественная тайноученія, а не человѣческими науками. Очищаетъ же ся умъ съхраненіемъ Христовыхъ заповѣдей... можетъ бо истинное слово просвѣтити и умудрити въ благое правымъ сердцемъ безъ грамотикіа и риторикіа»[1]). Впрочемъ, помимо впечатлѣній полемики съ людьми, пользовавшимися свѣтскими науками, несочувственное отношеніе Артемія къ послѣднимъ могло проистекать и изъ другого основанія,—изъ источника его, гдѣ проводился сходный взглядъ, чему мы скоро перейдемъ.

Такимъ образомъ, необходимымъ условіемъ для того, чтобы при чтеніи «божественныхъ писаній» не впасть въ ересь, Артемій признаетъ истинный разумъ, который рождается отъ страха Божія и побуждаетъ человѣка исполнять волю Божію, хранить чистоту сердца и помысловъ. Воспитывать въ себѣ этотъ высшій разумъ и стремиться къ нему—долгъ человѣка, желающаго быть достойнымъ имени христіанина. Этотъ разумъ далекъ отъ суетной мудрости, именно той, которая исходитъ отъ свѣтскихъ наукъ и поверхостнаго чтенія священныхъ книгъ. Надо углубляться въ Писанія, испытывать ихъ и только при этомъ условіи можно, съ одной стороны, научиться оцѣнивать писанія, а съ другой,—развивать въ себѣ высшій разумъ, защищающій отъ увлеченія ложными ученіями.

Источникомъ сужденій Артемія по данному предмету должно считать Исаака Сирина. Именно въ сочиненіяхъ этого отца Церкви мы находимъ главы[2]) о трехъ способахъ вѣдѣнія и о вѣрѣ, гдѣ Исаакъ Сиринъ проводитъ параллель между вѣдѣніемъ и вѣрой. Вѣдѣніе и вѣра являются другъ другу въ всемъ противоположными: такъ, напр., вѣдѣніе устанавливается помощью

[1]) Ст. 1324—1325.

[2]) Главы 25, 26, 27, 28 и 29. См. русскій переводъ: «Творенія иже во святыхъ отца нашего аввы Исаака Сиріянина. Слова подвижническія». Изд. 2-ое. Сергіевъ посадъ, 1893. Упомянутыя главы (25—29) печатаются въ Приложеніяхъ, подъ № 11.

изслѣдованія, а это Исаакъ Сиринъ считаетъ признакомъ колебанія въ истинѣ [1]), тогда какъ вѣра «требуетъ единаго чистаго и простого образа мыслей, далекаго отъ всякого ухищренія»; «вѣдѣніе есть уставъ естества», а вѣра возвышается надъ природой; вѣдѣніе не выходитъ за предѣлы законовъ природы, а вѣра можетъ творить чудеса. Ставя, такимъ образомъ, вѣру выше вѣдѣнія, Исаакъ Сиринъ оговаривается [2]), что онъ не отрицаетъ вѣдѣнія, а лишь считаетъ необходимымъ намѣтить три ступени его. Онъ насчитываетъ «три мысленные способа, по которымъ вѣдѣніе восходитъ и нисходитъ; и бываетъ измѣненіе, какъ въ способахъ, какими водится вѣдѣніе, такъ и въ самомъ вѣдѣніи; и чрезъ это оно вредитъ и помогаетъ. Три же способа суть: тѣло, душа и духъ» [3]). Затѣмъ преп. Исаакъ разъясняетъ эти три способа, при чемъ особенно высоко ставитъ третій, высшій, возвышающій человѣка къ Божеству. Говоря о трехъ способахъ вѣдѣнія, онъ, очевидно, разумѣетъ при этомъ вѣдѣніе духовное, которое отличаетъ отъ естественнаго вѣдѣнія, предшествующаго вѣрѣ и являющагося въ сущности простою разсудительностью, здравымъ смысломъ [4]). Вѣдѣніе духовное стоитъ выше такого вѣдѣнія и является слѣдствіемъ вѣры: вѣра порождаетъ страхъ Божій, который долженъ проявиться въ дѣйствіи, а результатомъ послѣдняго и будетъ укрѣпленіе у человѣка высшаго духовнаго вѣдѣнія, т. е. того свойства, которое Артемій называетъ истиннымъ разумомъ.

Въ общихъ чертахъ, сужденія Артемія, очевидно, близки къ мыслямъ Исаака Сирина и передаютъ ихъ въ сокращеніи и въ конспективномъ видѣ. Изъ этого же источника проистекало, конечно, и отношеніе Артемія къ свѣтской мудрости: то, что не есть вѣдѣніе духовное, что не является дѣйствіемъ вѣры и страха Божіѣ, — не есть и разумъ истинный, ибо истиннымъ разумомъ можно назвать лишь такой, который не входитъ въ противорѣчіе съ вѣрой.

---

[1]) Назв. сочин., стр. 125.

[2]) Тамъ же, стр. 128.

[3]) Тамъ же, стр. 130.

[4]) Слово 84-ое.

Помимо общаго сходства мыслей, пользованіе твореніями Исаака Сирина, какъ источникомъ, можетъ быть доказано и тѣми мѣстами посланій Артемія, гдѣ удержались нѣкоторыя выраженія славянскаго перевода Исаака Сирина. Напр.:

Исаакъ Сиринъ, изъ слова 84 (ркп. М. Синод. Библ., № 451, Горск. 131, XVI в.).	Артемій, ст. 1342,23—30.
(л. 337) не рѣхомъ яко ѿ вѣры еще раждаетса простыи разѹмъ дховныи. нж вѣра страх бжїи раждаетъ. и въ страсѣ бжїи, єгда начнем дѣиствовати в нем. ѿ дѣиства страха бжїа раждаетса разѹмъ дховныи	не рекохомъ просто, яко бы отъ вѣры намъ данъ былъ разумъ духовный; но отъ вѣры ражается въ насъ страхъ Божій. И въ страсѣ Божіи внегда начнемъ дѣйствовати заповѣди Спасовы, и тогда отъ дѣйства заповѣдей ражается въ насъ разумъ духовный.

Исаакъ Сиринъ, изъ слова 25 (ркп. И. П. Б., Q. I, 207, 1416 г.).	Артемій, ст. 1341,17—20.
(л. 128) три мѣста смыслена въ ни же разѹм въсходит и нисхыдит... (л. 132 об) и си сѹт трїе блазнь, въ нюже въвонитса... или нисхѡди настї свинїа. ѩко погѹбивъ богатьство расѹжденїа своєго...	Три мѣста суть, въ нихже разумъ восходитъ въ свое отечечество, или нисходитъ пасти свинія: якъ погубитъ отеческое богатство разсуженія своего...

Кромѣ Исаака Сирина, возможно допустить въ качествѣ источника Артемія еще и посланіе Іоанна Дамаскина къ Козьмѣ, епископу маюмскому. По крайней мѣрѣ, опредѣленіе истиннаго разума у Артемія приближается къ таковому же у Іоанна Дамаскина:

Артемій. ст. 1341,5—7	І. Дамаскинъ (И. П. Б. Q. I, 874, XVI в.).
Разумъ бо истинный сущихъ есть разумъ. Аще ли же не сущихъ разумъ — неразуміе паче, нежели разумъ.	(л. 108) разоуй же глю истинным соущихъ разоумъ. аще ли не соущихъ разоумъ. лъжныи разоумъ. ꙗко несоущоу сѹщи разоумъ. неразѹміе паче неже разоумъ е.

Въ этомъ же словѣ І. Дамаскинъ, между прочимъ, совѣтуетъ читать и вникать въ писанія, тщательно разбирая ихъ содержаніе, поминаетъ и о лженименномъ разумѣ: все это мысли, близкія ко взглядамъ Артемія, хотя здѣсь же встрѣтимъ и такое мѣсто: испытаемъ и внѣшнихъ пририецъ словеса, негли что и ѿ тѣхъ потребно ѡбращемъ и что душеполезно плоствуе. Съ этимъ, какъ мы знаемъ, врядъ ли вполнѣ согласился бы Артемій. Поэтому можно предположить, на основаніи указанной выше цитаты, что Артемію могло быть это сочиненіе Дамаскина только знакомо[1]), но оно не могло быть его основнымъ источникомъ въ данномъ вопросѣ: эта роль принадлежала Исааку Сирину.

Характерная черта полемики Артемія — *преимущественная защита обрядовой стороны религіи.* Вопросы догматическаго характера имъ не трактуются вовсе, если не считать небольшой замѣтки о догматѣ Троичности и опроверженія лютеранскаго ученія объ оправданіи вѣрою. Это обстоятельство было бы странно для представителя ученія заволжскихъ старцевъ, ставившаго внутреннюю сторону религіи выше внѣшнеобрядовой, если не принять во вниманіе условій полемики: вѣдь, полемическія сочиненія предназначались авторомъ для современниковъ его, которые главное вниманіе останавливали на обрядовой сторонѣ, какъ въ силу вообще преимущественнаго и характернаго для того времени предпочтенія обрядности, такъ и потому, что

---

[1]) Оно печатается въ Приложеніяхъ, подъ № III.

православнымъ въ Литвѣ, когда они вступали въ общеніе съ протестантами, прежде всего бросалось на видъ отрицаніе у послѣднихъ обрядности, имѣвшей въ глазахъ православныхъ большое значеніе. Мы видѣли и знаемъ, что православные (и даже іерархи) въ Литвѣ были довольно слабы въ отстаиваніи своей религіи, чѣмъ и объясняется большой успѣхъ новыхъ ученій. Чтобы ослабить впечатлѣніе, производимое доводами новыхъ проповѣдниковъ, Артемій пишетъ свои посланія, предназначая ихъ къ обращенію въ средѣ православнаго населенія Литвы, для котораго такая полемика была, конечно, болѣе понятна и жизненна, чѣмъ были бы защита догматовъ. Догматическая полемика могла бы интересовать главнымъ образомъ ученыхъ богослововъ; для веденія ея понадобились бы и философія и діалектика и вообще вся свѣтская мудрость, которую отвергалъ Артемій; отнимая больше времени и труда, она давала бы меньше результатовъ, въ смыслѣ жизненности, осязаемости послѣднихъ, ибо она защищала бы лишь отвлеченныя религіозныя положенія. Артемій хорошо понялъ моментъ, запросъ минуты и сумѣлъ отвѣтить на него. Православное населеніе Литвы нуждалось въ проповѣдникѣ, который бы разсѣевалъ сомнѣнія, закрадывавшіяся въ душу при знакомствѣ съ протестантскими ученіями. Между тѣмъ, духовные руководители — пастыри Церкви были небрежны, заботились болѣе о своихъ личныхъ выгодахъ, чѣмъ о паствѣ, оставляли безъ вниманія духовные интересы пасомыхъ. Мы уже имѣли случай касаться этого вопроса, и Артемій только подтверждаетъ сказанное нами, когда жалуется: «мы заведены есмы пастыри небывалыми чюжихъ посѣтителей и несвященными ереи, они же сами себе въ попы поставляютъ»[1]). А между тѣмъ время было тяжелое и протестанты дѣйствовали съ большимъ успѣхомъ среди православныхъ. Въ такую минуту нельзя было отдавать много времени отвлеченнымъ богословскимъ разсужденіямъ, а надо было заняться практической дѣятельностью, т. е. утверждать то, что было слабо, укрѣплять малодушныхъ и неопытныхъ въ вѣрѣ, устранять тѣ сомнѣнія и соблазны, какія создавались протестантскими ученіями. Артемій понялъ это и, отлагая догмати-

[1]) Ст 1443.

ческую полемику на неопредѣленное время[1]), занялся настоятельной потребностью минуты — защитой церковныхъ установленій обрядоваго характера, какъ главнѣйшаго, на что нападали его противники, — и противодѣйствіемъ ихъ пропагандѣ, направленной къ обращенію православныхъ. Въ этомъ главное значеніе его полемической дѣятельности.

Какъ я только что говорилъ, у Артемія находимъ [illegible] одну небольшую замѣтку относительно *догмата Троично*[illegible], именно въ письмѣ къ Симону Будному[2]). Направлена она противъ тѣхъ антитринитаріанскихъ мыслей, которыя подмѣтилъ Артемій въ нѣкоторыхъ выраженіяхъ Буднаго. Въ своемъ мѣстѣ я уже замѣтилъ, что въ то время, когда было написано это посланіе, склонность къ антитринитаріанству у Буднаго проявлялась лишь временами, вслѣдствіе неосторожности. Понятно отсюда, что и Артемій возражаетъ какъ бы мимоходомъ, считая, что подобная мысль можетъ быть высказана только «подъ прикритіемъ невидѣнія»[3]), т. е. какъ бы по недосмотру: «не мню азъ отъ невѣжества тако писати вамъ»[4]). Онъ выражаетъ увѣренность, что Будному не можетъ быть неизвѣстенъ догматъ Троичности; при этомъ Артемій ссылается на слова Діонисія Ареопагита и Григорія Богослова и ихъ авторитетомъ подтверждаетъ, что раздѣлять Лицъ св. Троицы нельзя и что въ понятіи «Богъ» мыслятся уже и три Лица Божества. Тѣ же, кто не признаетъ этого, подобно Будному, — «сице исповѣдающе на путь погибели сташа Разлучивъ бо естества божественнаго единство, извѣщалъ еси смертныя глаголы богохульныхъ ересей»[5]). При этомъ Артемій упоминаетъ и объ антитринитаріанской пропагандѣ Козьмы-Андрея Колодынскаго въ Витебскѣ, какъ объ

---

[1]) Онъ, какъ извѣстно, намѣревался писать подробный разборъ ученія своихъ противниковъ и коснуться каждаго «артикула лжеименитаго ихъ разума» (Ст. 1329 и друг.).

[2]) Ст. 1314,$_{9}$ — 1315,$_{28}$.

[3]) Ст. 1314,$_{10}$.

[4]) Тамъ же, строки 19—20.

[5]) Ст. 1315.

одномъ изъ крайнихъ проявленій («стремнины») дѣятельности новыхъ проповѣдниковъ.

Цитата изъ Діонисія Ареопагита, приводимая здѣсь Артеміемъ, взята изъ «Главъ иже о божественыхъ именехъ» Діонисія, именно изъ 2-й главы. Артемій цитуетъ довольно точно, безъ перефразы, что можетъ быть отчасти объяснено и неудобовразумительностью славянскаго перевода Діонисія, съ трудомъ поддававшагося свободному пересказу. Привожу для сравненія разбираемое мѣсто Артемія съ выдержкой изъ Діонисія Ареопагита, по изд. Археогр. Коммиссіи въ Макарьевскихъ Минеяхъ, I окт. выпускъ, подъ 3-мъ октября.

Артемій, ст. 1314,25—37 — 1315,1—3.	Діонисій Ареопагитъ, ст. 405—408.
се убо и въ иныхъ испытако нами и указано бысть, еже всѣмъ присноблаголѣпнымъ богоименованіямъ нечастнѣ при всемъ и отнюднѣмъ и всеудостойнѣмъ и исполненномъ божествѣ отъ словесъ въспѣвается, и сіа вся не отъ части отпущеннѣ всему отнюдству свесмененнаго и всего божества налагати, аще ли не о всемъ божествѣ се реченно быти речетъ кто, хулити и расцѣпляти незаконно смѣетъ пресъединенную единицу и прочаа. И помалѣ: аще каково сказати	(ст. 405) се убо и въ иныхъ испытано нами указанно бысть, еже всѣмъ присноблаголѣпнымъ богоименномъ нечястнѣ, но при всемъ и отнудіемъ и всемъ удостояннѣмъ і исполненномъ Божествѣ отъ словесъ въспѣватися, и вся сіа, не отчасти, отпущеннѣ, отпущеннѣ рекше, тремъ лицемъ ненаэирателнѣ. свесма, все отнудьству, свесменаго и всего Божества налагати. I убо якоже и богословныхъ подъизображеніяхъ въспомянухомъ... (ст. 406) аще не о всѣмъ Божествѣ речетъ

богоименованіе съборное начменъ, о всемъ то божествѣ достоитъ разумѣти.	кто се реченно быти, хулити и расцѣпляти, незаконнѣ смѣетъ пресъединенную единицу... (ст. 408) симъ убо нами вънялѣ убо въ сихъ і отчасти, въ иныхъ же доволнѣ отъ словесъ указаннымъ же и опредѣленномъ, каково сказати богоименіе съборное начменъ, о всемъ то Божествѣ достоитъ разумѣти.

Лютеранское *ученіе объ оправданіи вѣрою* хотя и затрогивается Артеміемъ въ нѣкоторыхъ посланіяхъ, но также особенно подробному разбору не подвергается. Опровергая его, Артемій исходитъ, въ сущности, изъ того же отправного пункта, что и въ ученіи объ истинномъ разумѣ: изъ своего взгляда на вѣру, которую онъ считаетъ первымъ и необходимымъ условіемъ для спасенія человѣка; но дѣло въ томъ, что самое понятіе о вѣрѣ для него неразрывно связывается съ понятіемъ о благочестивой дѣятельности: вѣра производитъ страхъ Божій, а силой послѣдняго человѣкъ обращается къ активному проявленію благочестія — къ подвигамъ добродѣтели [1]). Въ московскихъ посланіяхъ Артемій опредѣляетъ свойства истинной вѣры; такъ, она должна быть согласна съ евангельскимъ ученіемъ, изложеннымъ въ свящ. Писаніи: «мнози же мнятся вѣровати, но не якоже рече писаніе; сихъ не сутъ вѣра права; не предпочтоша бо разумъ Божій, но своимъ волямъ послѣдоваша» [2]). Онъ предостерегаетъ читателя отъ излишней довѣрчивости къ людямъ, творящимъ чудеса: «вѣра бо истинная — отъ святаго писанія, а не отъ чудесъ познавается» [3]); при этомъ онъ ссылается на

---

[1]) Ст. 1341.
[2]) Ст. 1407 (Посланіе къ вопросившему слова Божія).
[3]) Тамъ же.

43-е слово Пандектъ Никона. Въ посланіи къ царю [1]) онъ снова повторяетъ, что истинная вѣра должна слѣдовать закону Господню и считаетъ «отпаденіемъ вѣры и гордости оглаголаніемъ» произвольное обращеніе съ писаніями. Опредѣляя такимъ образомъ критеріемъ правовѣрія согласіе съ Писаніемъ, Артемій, съ другой стороны, неразрывнымъ свойствомъ вѣры объявляетъ добрыя дѣла: «кромѣ бо дѣлъ добрыхъ, вѣра ничтоже ино есть, развѣ еже въ законѣ хвалитися, преступленіемъ же закона Бога безчествовати» [2]). Изъ этихъ словъ особенно ясно, что для Артемія не только важна, такъ сказать, догматическая сторона вѣры — характеръ религіозныхъ убѣжденій, но и особенно сторона практическая — нравственная жизнь.

Вступая въ полемику, Артемій отказывается признать справедливымъ мнѣніе протестантовъ, будто по вопросу объ оправданіи вѣрою въ свящ. Писанія есть противорѣчіе: «овъгда глаголютъ (святые) вѣрою спастися, овъгда дѣлы добрыми» [3]). На это Артемій возражаетъ, что если въ Писаніи рѣчь идетъ объ оправданіи вѣрою (какъ у ап. Павла), то всегда предполагается, что это есть «вѣра любовію дѣйствуемая». Въ тѣхъ же мѣстахъ, гдѣ говорится объ оправданіи добрыми дѣлами, также всегда предполагается и цѣль этихъ добрыхъ дѣлъ — «угажати таковыми жрътвами Богу», а послѣднее, несомнѣнно. предполагаетъ вѣру въ Бога. Такимъ образомъ, противорѣчія нѣтъ, и если можно говорить объ оправданіи вѣрою безъ дѣлъ, то безъ дѣлъ именно закона Моисеева, упраздненнаго съ пришествіемъ І. Христа. Примѣромъ Авраама подтверждается мысль, что для оправданія необходимы и вѣра и добрыя дѣла, а вовсе не законъ Моисея [4]). Одно безъ другого мертво: вѣра безъ проявленія ея,

---

[1]) Ст 1382—83.

[2]) Ст. 1375.

[3]) Ст. 1326.

[4]) «А идѣже глаголютъ дѣлы добрыми оправдитися — угажати таковыми жрътвами Богу. Не запометали вѣры, но паче сами вѣру извѣстну показуютъ, живу сію и дѣйственну всюду знаменуютъ. А идѣже глаголютъ святіи вѣрою оправдатися, безъ дѣлъ закона глаголютъ ветхаго, егоже вы нынѣ суетно проповѣдуете. И Авраамъ отецъ нашъ не отъ дѣлъ закона Моисеева оправдася: вѣры своея показаніе многими добрыми дѣлы извѣстно учинилъ» (ст. 1327).

безъ исполненія закона Божія есть вѣра не живая; добродѣтель, не одухотворяемая вѣрою, къ оправданію также не приведетъ. Въ посланіи къ Будному Артемій отграничиваетъ отъ вѣры еще «вѣдомость вѣры», которую признавалъ Будный: *вѣдать* значитъ *знать*, но не значитъ еще *вѣровать*, — «можетъ кто вѣдати, а не вѣрити; мнози вѣруютъ — бѣсове же и человѣцы лукавіи, но отъ злости не престанутъ»[1]), ибо они могутъ обладать только вѣдомостью, вѣдѣніемъ вѣры, могутъ знать, во что и какъ надо вѣрить, но это не есть горячая вѣра, сопровождаемая любовью; это мертвая вѣра, вѣра безъ дѣлъ. «Вѣра бо безъ добрыхъ дѣлъ ничтоже ино, развѣ гордость есть, пачеже ругавіе, и большаго осужденіа ходатаи, и вѣрными паче невѣрныхъ, нетворящимъ дѣлъ вѣры, и неживущимъ по имени, имже наречени быша»[2]). Но, съ другой стороны, безплодны и добрыя дѣла безъ вѣры: «а иже прьвую вѣру поправый и обѣты своя, яже далъ есть Богу, отвръгъ и отшедъ вспять, възлюбивъ нынѣшній вѣкъ, аще бы и вся заповѣди исправилъ, въ отступницихъ вѣры вмѣняемъ естъ, и въ побѣжденыхъ причтенъ, и въ книгахъ животныхъ имя его не обрящется»[3]). Наконецъ, въ посланіи къ люторскимъ учителямъ находимъ еще одну короткую замѣтку объ оправданіи вѣрою: «а еже глаголютъ Люторы: «Христосъ уже за насъ выполнилъ, не требѣ ученіи, рекше дѣла добрая», се глаголютъ суетно, сами прелщени умомъ своимъ и иныхъ прелщаютъ въ свою погибель. Отъ ихже ученіа да покріетъ насъ Христосъ Богъ нашъ»[4]).

Прот. I. Моревъ въ изслѣдованіи о «Камнѣ вѣры» м. Стефана Яворскаго, опредѣляетъ, что ученіе объ оправданіи въ допетровской полемической литературѣ было раскрываемо съ трехъ сторонъ: «1) со стороны божественныхъ дѣйствій въ актѣ оправданія; 2) со стороны участія въ немъ свободной воли человѣка и 3) со стороны протестантскихъ заблужденій относительно этого вопроса»[5]). Артемій касался ученія объ оправданіи, какъ видимъ, только съ третьей стороны, имѣя предъ

---

[1]) Ст. 1327.

[2]) Ст. 1328.

[3]) Ст. 1421—22.

[4]) Ст. 1266.

[5]) Стр. 41.

собой, въ видѣ возраженія противниковъ, мнѣніе послѣднихъ, что Христосъ искупилъ насъ уже своими дѣлами и что въ Писаніи иногда упоминается только о вѣрѣ, а въ другихъ случаяхъ только о дѣлахъ. Въ своихъ возраженіяхъ онъ стоялъ на точкѣ зрѣнія неотдѣлимости истинной вѣры отъ добрыхъ дѣлъ, ибо такая вѣра нуждается въ активномъ проявленіи. Въ этомъ случаѣ Артемій имѣлъ источникомъ, повидимому, Исаака Сирина, какъ можно судить по приведенной выше выдержкѣ изъ 84-го слова преп. Исаака. Въ томъ же словѣ читаемъ: «естестъвныи разоу. еже е҃ расѫжденіе добрꙋ и҆ злꙋ ѿ ба҃ вложеныи е҃ствꙋ нашемꙋ. тъ҃ повинꙋеть на҃ ꙗко подобае҃ вѣровати бв҃и приведшемꙋ вса. и҆ вѣра твори в на҃ стра҃ и҆ понѫждаеть на҃ стра҃ покаатиса и҆ дѣлати. и҆ тако ꙁдаетса дх҃овныи разꙋмъ чл҃кꙋ, еже е҃ чювьство таина҃. иже раждаеть вѣрꙋ инꙋ видѣніа»[1]). Кромѣ Исаака Сирина, мысль о необходимости добрыхъ дѣлъ при вѣрѣ и обратно встрѣчается весьма часто въ патристической литературѣ. Напр., Іоаннъ Дамаскинъ въ словѣ «ѡ крьстѣ еже и ѡ вѣрѣ» говоритъ о необходимости вѣры: «без вѣры бо немоцьно сп҃стиса. вѣрою бо и всѧчьскаꙗ и дх҃овьнаꙗ състоꙗтьсѧ. ни ратаи бо без вѣры прочрьтеть земьноую браздоу. ни коупьць малоу древоу своꙗ дш҃ю пѣнащиса морьстѣ широтѣ предаѥть. ни браци ставьлꙗютьса ни ино ничьтоже въ житии семь. вѣрою разоумѣваемъ ѿ небытьꙗ въ бытье все бж҃іею силою преведеса вьсе и бж҃твьнаꙗ и чл҃вчскаꙗ. вѣрою ѡправдаемъ...»[2]). Съ другой стороны, у Григорія Синаита найдемъ обратную мысль — о «дѣйствуемой вѣрѣ», т. е. о необходимости проявленія вѣры въ жизни: «едина тъчію ꙗже въ бл҃гти вѣра довлѣаше къ сп҃сенію ра҃ заповѣдеи дѣиствоуема дх҃омь, аще быхомъ съхранили. а не мрътвоую и недѣиствьноую паче

[1]) М. Синод. Библ., № 457, л. 337.
[2]) М. Синод. Библ., № 108 (XIII в.), л. 125 об.

живые и дѣиствоуемые о хѣ прѣпочьтше. довлѣеть бо вѣрному въwбраженіе и жизнь, еже о хѣ дѣиствоуемыа вѣры. вѣроу бо юже въ словѣ мртвоую и нечювьствьнѹю невѣжьство, а не юже въ блгти вѣрѹ въ блгочьстивы ины наоучило есть»[1]). И въ другомъ мѣстѣ: «блгть, не тьчію вѣра есть. нъ и дѣиствѹемаа мтва. вѣроу бо истиннѹю имоущѹю животъ ісвъ авлаемоу показѹеть, любовію дѣиствоуемаа дхомъ. тѣмже съпротивноу и мртвоу а не животноу имать вѣроу, иже недѣиствоуемоу видан тоу въ себѣ. нъ ниже вѣренъ кто въистиноу быти да глетса, иже словомъ простѣмъ тьчію вѣроули, а недѣиствоуемоу тоу заповѣдми или дхомъ имѣа. побаеть оубо авлаемоу тоу показовати прѣспѣаньми. ра дѣлъ, или дѣлы дѣиствоуемоу въ свѣтѣ сіающѹ имѣти. ıакоже и бжтьвныи апль ре. покажи ми ты вѣроу свою ѿ дѣлъ своихъ, и азъ ти покажоу дѣла моа ѿ вѣры моеѧ. показѹа ѿсюдоу, ıако ѿ дѣлъ заповѣдны авлаетса блгтнаа вѣра. ıакоже дѣиствоуемы соуть заповѣди, ра въ еже въ блгти вѣры и сіають. корѣнь бо заповѣдемъ есть вѣра. паче же источникъ въ възращенію сихъ напаıающи. на двое разделаема, исповѣданіе и блгть. аще и нераздѣлна есть естествомъ»[2]). На ст. 1388, въ посланіи къ царю, Артемій ссылается на слово о вѣрѣ Василія Великаго, находящееся въ Постнической книгѣ[3]). Можетъ быть, Артемію было извѣстно и изложеніе ученія объ оправданіи не только

[1]) М. Синод. Библ., № 923 (Горск. 172), XV в., лл. 43 об.—44.

[2]) Въ той же ркп., л. 64.

[3]) По Острожскому изд., л. 27 об.: «Тогоже слово о вѣрѣ». Начало: «Бга благаго блгтію заповѣданіе вашего блгоговѣинства расмотрівъ достоино иже о хѣ к богу любве в немже блгочтівыа вѣры написано некасте ѿ насъ исповѣданіа...» Сравн. Арт., ст. 1388,12—14.

вѣрою, но и добрыми дѣлами и въ Діоптрѣ инока Филиппа[1]), хотя текстуальной близости замѣтить нельзя. У Симеона Новаго Богослова также читаемъ: «кромѣ бо дѣлъ, да прелщаеть никто ни вѣрою единою ползоватися мертва бо есть. мртвіи же живота не бывають прїчастници»[2]).

Во всякомъ случаѣ, можно одно замѣтить: въ патристической литературѣ есть параллели къ мнѣнію Артемія объ оправданіи; но въ силу того случайнаго характера, какой носятъ замѣтки Артемія по этому вопросу въ посланіяхъ, трудно указать, какимъ доподлинно источникомъ онъ руководствовался въ своей полемикѣ: я бы предложилъ указанное выше соображеніе, что главнымъ его источникомъ было его собственное представленіе о, такъ сказать, дѣятельной вѣрѣ, вынесенное, можетъ быть, и отъ Исаака Сирина и отъ Григорія Синаита, но ставшее собственнымъ убѣжденіемъ Артемія настолько, что его можно отнести на счетъ личныхъ воззрѣній автора посланій, а не на счетъ вліянія только литературнаго источника.

Защита обрядности была главнѣйшимъ предметомъ полемики Артемія и въ то же время наиболѣе трудною частью ея, такъ какъ требовала отъ автора особенно серьезной работы для надлежащаго обоснованія доводовъ его. Дѣло въ томъ, что большая часть обрядовъ основана преимущественно на церковныхъ преданіяхъ (крестное знаменіе, почитаніе святыхъ, литургія и друг.), которыя отвергались или заподозривались противниками Артемія, считавшими основнымъ источникомъ христіанскаго ученія только св. Писаніе. Поэтому на долю православнаго полемиста выпадалъ трудъ оправданія обрядовыхъ установленій путемъ приведенія доказательствъ въ пользу того, что эти установленія не только не противорѣчатъ основнымъ догматамъ религіи, но и прямо вытекаютъ изъ нихъ; съ другой стороны, необходимо было подыскивать доводы изъ свящ. Писанія, чтобы

---

[1]) Слово 2-е; часть его печатается въ Приложеніяхъ подъ № IV, по рки. М. Синод. Библ., № 930, Горск. 170, XV в.

[2]) Рки. М. Синод. Библ. № 950 (Горск 164), XV в., л. 30 об

оправдать существованіе обрядовъ, а также приходилось возражать и противъ тѣхъ основаній для отрицанія обрядности, на которыя опирались протестанты, черпая ихъ также изъ свящ. Писанія. Нѣкоторую помощь при этомъ Артемій могъ находить и въ патристической литературѣ, рѣшавшей подобные вопросы неоднократно, такъ какъ они неоднократно и возбуждались по поводу появленія той или иной ереси во вселенской Церкви.

Почитаніе *креста*, какъ священнаго предмета, и крестное знаменіе вызывали со стороны проповѣдниковъ новыхъ ученій (антитринитаріевъ и лютеранъ) возраженія: «кресту Христову не покланяйся, то есть висѣлица; и крестнаго знаменія на лици не чини, не мотай руками»[1]). Это положеніе оцѣнивается Артеміемъ, какъ дѣйствіе діавола[2]); тѣхъ, кто поддерживаетъ его, онъ сравниваетъ съ бѣсами, которые ненавидятъ крестъ[3]). Въ своемъ возраженіи противникамъ Артемій ссылается на апостоловъ и святыхъ и вообще на преданіе Церкви, которымъ утверждены какъ крестъ, такъ и крестное знаменіе. Чтобы сдѣлать ученіе о крестѣ болѣе яснымъ, Артемій очень подробно останавливается на немъ. Въ почитаніи креста Артемій различаетъ три стороны или степени: «ино бо есть образъ креста, и ино дѣяніе креста, и ино слава креста»[4]). «Образъ креста» — не что иное, какъ крестное знаменіе, а также крестъ, какъ священный предметъ, или изображеніе креста «на преддверіахъ дому, на стѣнѣ, или на иконѣ, или верху святилища»[5]). Этотъ «образъ креста», какъ орудіе мученій Спасителя, долженъ быть священнымъ для христіанъ; почитаніе его основывается на преданіи, ведущемъ свое начало отъ временъ апостольскихъ. При Константинѣ Великомъ онъ «на небеси явися звѣздами написанъ»[6]); то же явленіе, какъ можно вывести изъ словъ

---

[1]) Ст. 1250—1251; сравн. 1211: «въображеніа же креста Господа нашего Іисуса Христа шибеницу нарицати».

[2]) «И паки другое знаменіе въ васъ оного противника вызнаваемъ, еже незнаменовати вамъ лица Христовымъ знаменіемъ крестнымъ... и есть дѣйство въ васъ предестника печати» (ст. 1295).

[3]) «Самого образа крестнаго, яко и бѣсове ненавидятъ» (ст. 1335).

[4]) Ст. 1296.

[5]) Тамъ же.

[6]) Тамъ же.

Евангелія, послѣдуетъ и при кончинѣ міра [1]). Крестъ является какъ бы знаменіемъ, символомъ христіанъ, отличающимъ ихъ отъ невѣрныхъ [2]); этимъ символомъ, осѣняя себя крестнымъ знаменіемъ, «во всѣхъ временахъ и мѣстехъ и во всѣхъ начинаниихъ своихъ знаменахуся вси святіи» [3]), и намъ должно слѣдовать примѣру ихъ. Артемій обращается даже къ Ветхому Завѣту и тамъ находитъ прообразованіе того великаго значенія, какое получилъ крестъ послѣ смерти І. Христа; онъ указываетъ рядъ случаевъ употребленія креста, отмѣченныхъ въ Библіи: «сего Іаковъ въобрази, благословляя сыны Іосифовы, премѣни руцѣ. Сего Авраамъ назнамена, възложивъ древо на рамо Исакови. Сего образомъ Моисей, простирая руцѣ, Амалика побѣди и Мерру услади. И уяде Исаакъ змійна отъ людей отгна. Того и Елисей пророкъ паятіемъ сѣчива прообрази. И ина многая же въ ветхихъ прообразиша крестную дѣтель» [4]). «Иже по плоти мудрствующеи», говоритъ Артемій, «стыдятся исповѣдати Христа распята, для того и знаменія его отбѣгають» [5]). Но истинный христіанинъ не долженъ стыдиться ни креста, ни Господа, пострадавшаго на немъ: «иже бо, рече Господь, постыдится мене, и сынъ человѣческій постыдится его, егда пріидетъ во славѣ. Почто? Занеже мудрость мірская — вражда на Бога» [6]).

Но почитаніе креста въ смыслѣ поклоненія ему не исчерпываетъ еще всѣхъ обязанностей, какія долженъ нести христіанинъ подъ знаменемъ креста: оно есть только первая и простѣйшая форма почитанія креста, такъ какъ страданія І. Христа побуждаютъ и насъ слѣдовать его примѣру и также, во имя Его, потерпѣть страданія въ борьбѣ съ грѣховными наклонностями. Это есть второй видъ почитанія креста или «дѣяніе креста» [7]). Артемій дѣлитъ его надвое: первая ступень дѣянія креста состоитъ въ очищеніи человѣка отъ страстей и пороковъ путемъ борьбы съ ними, путемъ порабощенія плоти духомъ;

---

[1]) Ст. 1297, 1336 и 1445.

[2]) Ст. 1296,25—26 и 1335,18—20.

[3]) Ст. 1296,23—24.

[4]) Ст. 1335—1336.

[5]) Ст. 1297.

[6]) Тамъ же.

[7]) Ст. 1298.

затѣмъ, по очищеніи души, человѣкъ погружается въ постоянное молитвенное настроеніе[1]), и это вознощеніе души къ Богу составляетъ высокій удѣлъ немногихъ подвижниковъ. Дѣяніе креста—долгъ каждаго христіанина; каждый долженъ проходить его послѣдовательно, начиная отъ первой ступени, и не раньше можно вступить во вторую ступень, чѣмъ подвергнуться тяжелому искусу въ первой. Поэтому Артемій и возражаетъ противъ тѣхъ, кто, не обладая усердіемъ («отъ лѣности»), не желаетъ переносить «подвигъ скорбей» и «прежде исцѣленія страстей прескочитъ ко оной второй»: при такомъ условіи прохожденіе второй ступени не можетъ осуществиться, и хотя нѣкоторые говорятъ «духомъ молимся», но они заблуждаются, такъ такъ духовная молитва «и святымъ въ вѣцѣ семъ не каждому дается»[2]). Указаніе на то, что именно такое пониманіе дѣянія креста есть истинное, Артемій усматриваетъ въ приводимомъ изъ Евангелія наставленіи І. Христа богатому юношѣ: отрѣшиться отъ земныхъ благъ и только тогда послѣдовать Христу.

Наконецъ, тѣ, кто прошелъ обѣ ступени дѣянія креста, могутъ удостоиться и высшей награды христіанина — славы креста, т. е. прославленія съ Христомъ, общенія съ Нимъ по благодати. Но эта ступень достигается лишь тѣми, кто [illegible] обѣ первыя—образъ и дѣяніе креста въ обоихъ видахъ [illegible]-няго, не уклоняясь въ сторону, не впадая въ заблужде[illegible], не поддаваясь лжеученіямъ: «слово, рече (апостолъ), крестное погибающимъ убо уродство есть, спасающимъ же ся намъ сила Божія есть»[3]). Артемій связуетъ всѣ три ступени: онъ спрашиваетъ, можно ли проходить дѣяніе креста, если не почитать видимый образъ креста? И можетъ ли удостоиться славы креста тотъ, кто не проходилъ дѣянія креста, не страдалъ вмѣстѣ съ Христомъ? Такимъ образомъ выясняется обязательность первыхъ двухъ ступеней для тѣхъ, кто стремится къ третьей.

Источники Артемія при защитѣ имъ ученія о крестѣ можно опредѣлить довольно точно: Іоаннъ Дамаскинъ, Ефремъ Сиринъ и особенно Исаакъ Сиринъ.

---

[1]) «Второе дѣйство любве душевныя, еже по исцѣленіи души бываемо въ похотнѣй части въ тонкости ума и пребываніе въ молитвѣ всегдашнѣй» (ст. 1298,17—20).

[2]) Ст. 1298—1299.

[3]) Ст. 1300.

Въ томъ же словѣ І. Дамаскина «ѡ крьстѣ еже и ѡ вѣрѣ», откуда приведена была выше цитата о необходимости вѣры для спасенія человѣка, можно указать и сужденія о крестѣ, которыя близко подойдутъ къ тому, что Артемій говоритъ объ «образѣ креста»: здѣсь выяснено значеніе для христіанъ креста по воспоминанію о крестной смерти Спасителя; такъ же, какъ у Артемія, указывается, что знаменіе креста отличаетъ христіанъ отъ невѣрныхъ: «симь бо вѣрьнии ѿ невѣрьныихъ отъстоупаемъ». Такъ же, какъ у Артемія, и у І. Дамаскина повторена мысль о явленіи креста при наступленіи втораго пришествія: «тъгда ся авить знамение сна члвча». Наконецъ, и Іоаннъ Дамаскинъ приводитъ прообразы значенія креста изъ Ветхаго Завѣта: примѣры благословенія Іаковомъ дѣтей Іосифа и потопленія Моисеемъ фараона. По сходству аргументовъ это слово Дамаскина можно, съ нѣкоторой долей вѣроятія, считать въ числѣ источниковъ Артемія по вопросу объ «образѣ креста» [1]).

Еще болѣе права считаться источникомъ Артемія можно удѣлить твореніямъ Ефрема Сирина, на котораго ссылается между прочимъ и самъ Артемій, говоря о печати антихриста [2]).

---

[1]) Слово это напечатано въ Приложеніяхъ, подъ № V, по рки. М. Синод. Библ., № 108 (XIII в.).

[2]) Ст. 1295-97, а также 1335—36. Сравн. изъ слова Ефрема Сирина объ антихристѣ, по рки. О. Л. Д. П., XV в., F. CCCXCII (8358): (л. 204 об.). вонмѣте братіа великоую злобоу звѣриноу ковъ лоукавенъ. яко ѿ чрева начинаеть. да егда кто искоудѣеть брашна лишенъ то поудится печать его пріяти. и дасть емоу своя печати скверны и не ѕпросто но на вся оуда телесе да негодуя по дасть на роуцѣ на десньи члвкоу. тако же и на челѣ мерзкыи ѡбразъ ѡбласти. не имать члвкъ знаменатися десною роукою. знамениемъ хва спсителя нашего. ни пакы же на челѣ знаменати еѿдноустрашны и стыи имснемъ гнемь. ни пакы кртмъ спсовыи славныимъ и страшныимъ. разоумѣеть ѡкаѕныи яко кртомъ гнимь аще знаменаетсѧ человѣкъ. то разроушаеть емоу ѕсею силоу. сего ради запечатлѣваеть десницю члвкъ. та бо есть знаменающія ѕвся оуды наша. такоже и на челѣ яко бо свѣщникъ (л. 205) носит свѣщю свѣта знаменіе спса на высотѣ. тѣѕмже оубо братья моя. грозенъ подвигъ всѣмъ хлюбцемъ человѣкомъ вѣрнымъ соуще и силни да ѿидѣт до годины смрти

У Ефрема Сирина Артемій могъ найти весь матеріалъ для своего ученій объ «образѣ креста»: здѣсь упоминалось и о многообразномъ употребленіи креста въ жизни человѣка (на дверяхъ, на челѣ, на персяхъ), и о значеніи креста, какъ оружія христіанина, и о явленіи креста при кончинѣ міра [1]). Несмотря на то, что

не ѿслабѣимъ ни станѣмъ слабостью. егда начерта зміи знаменіе свое за кртъ спстлвъ всацѣмъ бо коварьствомъ поуеть да ѿтиноу има гѧ спсителѧ не имеиоуется въ времена зміева кртос и славное. бомижеса и трепсща ѿ стыа силы имене спсителсва сътвори немощныи. аще бо знаменастса знаменіемъ хвымъ не бывасть плѣненъ привидѣніемъ его ни пакы гъ ѿстоупаеть таковаго. но просвѣщаеть срце емоу и к себе приоучаеть. разоумѣнимъ ѿ браа. со всѣмъ разоумомъ. привидѣніа вражіа оуконика соуща въ истиноу гъ приступаеть к на всѣмъ ѿсѣщі ѿ на звѣриноу кознь. и стоую вѣроу хвоу пречисто носаще оудобь ѿверженоу створимъ силою вражію и мысльне приложеноу и благовѣрье стажимъ. и ѿстоупи немощныи немогыи ничтоже сътворити на.

[1]) Сравн. Арт., ст. 1295—1297 и 1335—1336. Ефремъ Сиринъ, рки. О. Л. Д. П., F. CCCXCII (8358), изъ слова 101—«ѡ любви и ѡ милостыни и ѡ крщеніи и ѡ исповѣданиі и кртоу похвала и ѡ бѫдущемъ соудѣ»: (л. 180) мы же чтны и животворащимъ кртомъ двери вѣньчаимъ. глщс. съ апло мнѣ не бѫди хвала токмо ѡ кртѣ га нашего Іса ха и на дверехъ животворащаго крта знаменіе положи и на челѣ и на персѣ и на оустѣхъ и по всѣ оуды нашимъ. симъ знаменаимъся имъ въѡроужимса. се бо есть ѡружіе христіанѡ. побѣда смрти оупованіе вѣрнымъ. свѣтъ концемъ ѿверзатель раю. еретичьству ѡцѣщеніе. оутверженіе вѣрѣ. веліе схраненіе и похвала христіанѡ. сего хрістіане на всѧ дни и нощи и годы и часы непрестанно приносѧ на всакоѡ мѣстѣ. без негоже ничтоже не начинаи ни кончевай, но и спѧ и въстаѧ и дѣлаѧ и в поуть шествоуѧ. аще по морю плавашеса, аще и рѣкоу возишеса. всѧ оуды своѧ животворащимъ кртомъ оутверди и не пріетоуни къ тебѣ зло. сего бо видаще всѧ противныя силы потающеса ѿбѣгають. се вселеноую всю стн и свѣтъ наьеде. се льеть оупраздні се мыки съвкоупилъ е ѿ встока до запада и сѣвера и оуга и въ єдіноу црквь и въ единоу вѣроу и въ единоѥ крщеніе и любовь всѧ свазалъ (л. 180 об.) есть. непобѣдимыи хртіанѡ. ка-

дословно близкихъ цитатъ изъ Ефрема Сирина (какъ и изъ I. Дамаскина) у Артемія нѣтъ, все же Паренесисъ Ефрема Сирина долженъ считаться въ числѣ источниковъ Артемія по данному вопросу, какъ по указанію на него со стороны самого Артемія, такъ и по сходству сужденій и аргументовъ.

Но главнымъ и несомнѣннымъ источникомъ были для Артемія подвижническія слова Исаака Сирина, именно по вопросу о дѣяніи и славѣ креста. Указывая христіанину высокую цѣль стремленія къ славѣ креста, Исаакъ Сиринъ, неодкратно въ своихъ словахъ [1]) возвращается къ вопросу о дѣяніи креста или восхожденіи на крестъ, какъ средствѣ достигнуть высшаго состоянія—прославленія со Христомъ: «два ѡбраза сѫт еже взыти на крстъ: единь распятие тѣла. и вторыи, еже възыти въ видѣние. прьвыи оубо твоеѧ свободы, вьторыи же ѿдѣиства дѣлъ бываетъ» [2]). Содержаніе соотвѣтствующихъ сужденій Артемія о крестныхъ подвигахъ христіанина оказывается всецѣло позаимствованнымъ изъ Исаака Сирина, при чемъ фактъ заимствованія

коьи оуста или кыи ѧзыкъ дномно прослави побѣдное ѡроужье великаго цра. х(с)а. сь есть въдроуженны и на мѣстѣ лобнѣмъ и абье прозабе грезнъ живни нашеи. ѡ семь ѡроужіи дразѣмь хс бъ нашь развѣрзе всенесытоую оутробоу адоу. и многоключьвьствіе неприязни затче оуста сего видѣвши смрть въстренстаньши вса ѡже имѣ ѿ перва адама поусти. си възрьжьшеса блжнии анли всю силѫ вражію попраша. сего носащеи иже мира се ѿлѣщавшеса съ многою радостью живоу въ поустынах и въ горах и въ пропастехъ земьныхъ. оугаждающе чльколюбцю боу. колико добра дарова родоу чловчю бъ. пакы же егда есть кончаніе всемь мироу въ второе пришествіе хсво. первое и има мвитиса на нбси съ славою нбсною. и съ многыми полкы аггльскыми. враги страшна и нескорьблающа. вѣрныа весела просвѣщаѫ и пришествіе великаго цра. и ѡ чтнѣмь крстѣ си и паще си иже по сихъ. ими же по си придѫщѫ а оубо какови паче глава и смысла и оума превъсходать всакоу повѣсть. и оужасъ творѧ всакомоу слоухоу лютѣ мнѣ брат моа възлюбленаа. поманоу гы тъи и страсиса. (Далѣе слѣдуетъ изображеніе будущаго суда и кончины міра).

[1]) Слова 2, 3, 4, 15, 74 и мн. друг.

[2]) Рки. Ц. И. В. Q. I, 207, л. 325 (изъ слова 74-го).

подтверждается не только упоминаніемъ самого Артемія объ Исаакѣ Сиринѣ, но и сличеніемъ такихъ сужденій Артемія, гдѣ источникъ не названъ и гдѣ обнаруживается прямо-таки дословное сходство. Напр.:

Артемій, ст. 1208,9—40.

Дѣяніе креста сугубо есть, и и се по сугубому естества нашего пріемлется на двѣ части. Ову бо, еже претерпѣти скорбы тѣлесныя болѣзни и труды, еже есть распятіе плоти у апостола знайдешь, пдѣже глаголетъ: удержу си тѣло мое и поработщу è, и прочее. Сіе яростная части души страсть исцѣляетъ. Второе дѣйство любви душевныя, еже по исцѣленіи души бываемо въ похотнѣй части въ тонкости ума и пребываніе въ молитвѣ всегдашнѣй. И аще кто въ первѣй части проходя прежде исцѣленіа страстей прескочитъ ко оной второй рачителнѣ, паче же отъ лѣности гнѣвъ Божій приходитъ нань. Что ради? Понеже не въсхотѣ законно пострадати и умрътвити уды сущая на земли, пно усладився слухомъ, или прочетъ писанная о таковыхъ, по-

Исаакъ Сиринъ, Q. I,207 (1416 г.)

изъ 2 го слова.

(л. 81) дѣаніе крта соугубо е. и се къ соугубомоу естьства раздѣлѣемо въ двѣ части. и ово убо къ еже прѣтрьпѣти скръби плъскыа исплъняемыа дѣиство ярост-ныа части дши е. и нарицается дѣаніе. ово же въ тьнцѣмь дѣаніи оума и въ бжтвнѣмь wбрѣтается глумлени, еже и прѣбываніемь въ молітвѣ и прочими (л. 31 об.) еже съдѣвается въ похотнѣи части дшѧ. и нарицается відѣніе. и едино убо рекше дѣаніе стртнаа часть дшѧ wчищаеть въ силѣ ревности. дроугое же дѣиство любве дшевныа. еже е вьжелѣніе естестьвно еже прозрачи оумнаа часть дшѧ. Къждо убо прже съвръшенаго wбоученіа въ пръвѣи части, прѣхwда къ wнои вторѣи. за сладость еа рачителнѣ, да не гла Ѿ лѣности, гнѣвь нахwдить емоу. за еже неоумртвити пръвѣе уды своа

тече въ путь исполненъ мраковъ. Иначеже самъ слѣпъ очима. Се же речено есть древными святыми, якоже прежде даже умертвитися чувствителницамъ отъ немощныхъ еже отлучитися мыслемъ отъ міра, аще въсхощетъ умъ взыти на крестъ, гнѣвъ находитъ нань. Въсхожденіе же, наносящее гнѣвъ, не прьвыя части креста, еже есть распятіе плоти, но еже взыти въ видѣніе, идѣже и Павелъ прежде любве неключимо то показа.

е҆́же на земли̇̀. сирѣчь, е҆́же и҆сцѣлити немощь помыслъ, въ трьпѣнии дѣланїа досады кр҇та, дрьзнѫ мъчтати въ оумѣ своемь славꙋ кр҇та. Се же е҇ реч҇ное ѿ древни҇ ст҇ыхъ, ꙗко пр҇же даже оумльчнѫти чювствителница ѿ немощи. а҆́ще въсхѡще҇ оу҆́мъ възы̀ти на кр҇ть, гнѣвь б҇жїи прихѡди нань. въсхѡ̀жденїе наносѧщее́ гнѣвь кр҇та. не прьвы́ѧ ча́сти трьпѣнїа скрьбе́и. е҆́же е҇ распатїе плоти, и҆́же же възыти въ вѣдѣнїе. е҆́же втораѧ часть. по и҆цѣлении д҇ши бываемоѐ.

Попутно замѣчу, что, сравнивая вышеприведенную цитату изъ посланія Артемія съ ея источникомъ, можно видѣть и характерный пріемъ автора: наряду съ дословнымъ цитированіемъ источника и слѣдованіемъ порядку мыслей послѣдняго, у Артемія можно отмѣтить и нѣкоторыя отступленія отъ подлиннаго текста Исаака Сирина (сокращенія, дополненія, перефразировку), показывающія, что приведеніе цитаты для Артемія не было дѣломъ чисто механическимъ: цитата (тѣмъ болѣе при отсутствіи упоминанія, откуда она взята) должна была всецѣло служить аргументаціи автора, хотя бы для этой цѣли пришлось немного видоизмѣнить ея формулировку.

Лютеране не признавали *поклоненія иконамъ*: «икону Спаса нашего, въ образъ сотворенную и святыхъ его—идоли язычествія съ поруганіемъ именовати; и почитающихъ сими Христа—идолопоклонники прозываете»[1]) Это отрицаніе иконъ даетъ по-

[1]) Ст. 1211.

водъ Артемію выступить съ защитой этой стороны христіанской обрядности. Лютеране говорили: «не заказалъ Богъ въ старомъ законѣ чинити всякого образа»[1]); они ссылались на то, что Богъ запретилъ «(чинити) себѣ всякого подобіа, елика на небеси выше, елика на земли низу, и елика въ водахъ, подъ землею, и не поклонишися чюжимъ богомъ, ниже послужиши имъ»[2]). На это Артемій отвѣчаетъ возраженіемъ, здѣсь рѣчь идетъ не объ изображеніи истиннаго Бога, а о «чужихъ», ложныхъ богахъ, а потому въ указанныхъ словахъ нѣтъ запрещенія поклоняться изображенію «Бога единаго въ Троици поклоняема и служима»[3]). Заповѣдь же эта дана была для ветхозавѣтныхъ временъ, когда дѣйствительно замѣчалась наклонность къ идолопоклонству, такъ: «Іизраильтене въ пустыни телецъ сътвориша.. Халдеи, планиты обоготворивше, образы учиниля Крону и прочимъ звѣздамъ...„Еллини... жрътвы приношаху не токмо животныхъ. но и чада своя закалаху бѣсомъ»[4]). Поэтому-то и дана была Богомъ евреямъ заповѣдь о непоклоненіи идоламъ: она имѣла цѣлью предохранить ихъ отъ идолопоклонства и отпаденія отъ истинной вѣры[5]). Поклоненіе иконамъ не было заповѣдано въ Ветхомъ Завѣтѣ по той же причинѣ: неразуміе людское могло замѣнить поклоненіе написаннымъ на иконахъ ветхозавѣтнымъ праведникамъ обоготвореніемъ самихъ иконъ, т. е. тѣмъ же грубымъ идолопоклонствомъ. Однако и въ Ветхомъ Завѣтѣ были священные предметы, которымъ поклонялись евреи и которые были какъ бы прототипомъ иконъ: ковчегъ завѣта, скинія и изображеніе херувимовъ; но поклонялись не этимъ предметамъ самимъ по себѣ, ибо они были не болѣе, какъ дѣло рукъ человѣческихъ, а единому невидимому Богу, пребывавшему въ храмѣ. Такъ какъ Ветхій Завѣтъ служилъ для противниковъ Артемія основаніемъ для значительной части положеній ихъ религіозной системы, то Артемій останавливается въ этомъ вопросѣ довольно подробно на доводахъ

[1]) Ст. 1302.

[2]) Ст. 1270.

[3]) Тамъ же.

[4]) Тамъ же, сравн. 1281—1282.

[5]) «Сего ради Богъ далъ законъ на помощъ. Отъ таковаго многобожіа и таковыхъ вымысловъ отводя, глаголетъ: не сътвори себѣ всякъ идолъ...» (Ст. 1281).

изъ области ветхозавѣтной исторіи, которыми старается подкрѣпить свои сужденія. Особенно часто ссылается онъ въ данномъ случаѣ на примѣръ Моисея, соорудившаго скинію: «како самъ Богъ, заповѣдавый Моисеови не творити всяко подобіе, и паки той повелѣ учинити ему подобія херувимомъ?... Се уже по вашему ученію и Моисей и пророци—преступницы закону, зане твари поклонишася и служаху!... Вы глаголете, яко не подобаетъ рукотворенію покланятися. Давидъ же пророчествуя глаголетъ: поклонюся ко церкви святѣй твоей не просто, но и въ страсѣ твоемъ. И о ковотѣ глаголетъ: поклоняйтеся подножію ногу его, яко свято есть... И еще возри въ ветхія сокровища и обрящеши тамо очистило, сирѣчь, дщку златую надъ двѣма херувимы и кіотомъ учиненную, изъ неяже Господь къ пророкомъ бесѣдова. Не отъ вещи ли руками и отъ злата сія сътворенна и вхождаху священницы въ святая святыхъ, не преклоняху ли колѣнъ передъ ними? Не яко злату и древу покланяхуся, но яко вещи почитаху во славу и хвалу Господню сътворены»[1]).

Съ другой стороны, Артемій указываетъ, что въ ветхозавѣтную пору нельзя было и написать образа Божія, такъ какъ Богъ никому изъ людей не являлъ Себя; христіане же, хотя также не могутъ писать на иконахъ Бога, который невидимъ и неописуемъ, однако могутъ сохранить на иконѣ тотъ человѣческій образъ, который принималъ Христосъ въ періодъ своего вочеловѣченія и, поклоняясь этому образу, они тѣмъ самымъ возносятъ поклоненіе и изображенному на немъ: «почесть образа на первообразное восходитъ», неоднократно повторяетъ Артемій слова Василія Великаго[2]). Это соображеніе Артемій подкрѣпляетъ мыслью, что любовь и уваженіе къ тому, кто изображенъ на иконѣ, заставляетъ чтить и самую икону: «никтоже бо любя царя, безчеститъ образа его, якоже бо почитаніе, тако и безчестіе образа на пръвообразное въсходитъ»[3]).

Кромѣ приведенныхъ соображеній въ защиту почитанія иконъ, Артемій обращается и къ главнѣйшему источнику этого благочестиваго обычая—къ церковному Преданію. Онъ доказы-

---

[1]) Ст. 1243—44. Сравн. еще ст. 1271. 1282, 1303, 1446 и друг.

[2]) Ст. 1246. 1268, 1272. 1281, 1374, 1446 и друг. Объ образѣ вочеловѣченія І. Христа см. ст. 1245 и 1246.

[3]) Ст. 1253

паетъ, что въ Новомъ Завѣтѣ нѣтъ запрещенія поклоненія иконамъ, а церковное преданіе, идущее непрерывно отъ временъ апостольскихъ, сохранило для насъ образы Христа и Богоматери, какими являлись Они людямъ во время земной жизни, а также образы многихъ святыхъ; взирая на иконы, мы пробуждаемъ въ себѣ воспоминанія о святой жизни изображенныхъ на нихъ лицъ. Такъ какъ обычай поклоненія иконамъ не заключаетъ въ себѣ ничего противнаго христіанскому ученію и находитъ подтвержденіе въ словахъ св. Писанія, такъ какъ, наконецъ, этотъ обычай освященъ святостью многовѣковаго христіанскаго преданія, то христіане должны соблюдать его, а тѣ, кто относится къ нему отрицательно, тѣмъ самымъ впадаютъ въ заблужденія [1]).

Главнѣйшій источникъ сужденій Артемія по вопросу объ иконахъ вполнѣ ясенъ (и не только потому, что Артемій на ст. 1284 вскользь упоминаетъ І. Дамаскина, а и по самому содержанію аргументовъ): это слово Іоанна Дамаскина «о̓ і̓конаⷯ се же и̓ ѡ̓бразѣ и̓хъ» [2]). Здѣсь Дамаскинъ возражаетъ противъ иконоборцевъ: онъ оправдываетъ изображеніе Бога въ человѣческомъ образѣ словами Писанія, что человѣкъ созданъ былъ по образу и подобію Божію; при поклоненіи иконамъ имѣется въ виду не самый образъ, но изображенный на иконѣ (при этомъ Дамаскинъ приводитъ слова Василія Великаго, часто повторяемыя и Артеміемъ, что почесть образа на первообразное

---

[1]) «О святыхъ же и честныхъ иконахъ и въображеніе честнаго и животворящаго креста Христова, и святому еvангелію, и божественнымъ тайнамъ, и святымъ церквамъ — якоже изначала пріатъ отъ святыхъ апостолъ и богоносныхъ отецъ христіанская церкви въ славу Христову писанная же и неписанная тайноученія ихъ. Якоже рече божественый апостолъ: хвалю же вы, братіе, яко всегда мя помните, и якоже предахъ вамъ преданія дръжите. И паки: стойте и дръжите преданія, ими же научитеся, аще словомъ или посланіемъ нашимъ. Тако дръжимъ, и мудрствуемъ, и славимъ, и поклоняемся, и почитаемъ. Якоже глаголетъ великій Василіе: яко почесть образа на пръвообразное въсходитъ». (Ст. 1268). По вопросу о церковномъ преданіи о почитаніи иконъ см. еще ст. 1288, 1305—1308, 1355 и друг.

[2]) Печатается въ Приложеніяхъ, подъ № VI, по списку XVI в. И. П. Б. Q. I. 874.

восходитъ). Примѣръ Моисея, сооружившаго скинію, и упоминаніе о іерусалимскомъ храмѣ — доводы, очевидно нашедшіе свое отраженіе у Артемія; можно даже и нѣкоторое сходство выраженій замѣтить при этомъ:

Артемій, ст. 1244.	I. Дамаскинъ, И. П. Б. Q. I. 874. л. 68 об.
И еще вьзри въ ветхіа сокровища и обрящеши тамо очистило, сирѣчь дску златую надъ двѣма херувимы.. не отъ вещи ли руками и отъ злата сіа сътворениа...	вижь створиши по ѡбразꙋ показаномꙋ ти на горѣ и херꙋвим же ѡсѣняюща и ѡцѣстило. не дѣла ли рꙋкъ чл҃чь.

Проведя параллель между языческимъ служеніемъ кумирамъ и христіанскимъ почитаніемъ иконъ, Дамаскинъ говоритъ о томъ, что образъ I. Христа сохраненъ по преданію, и указываетъ на то, что вочеловѣченіе I. Христа даетъ намъ основаніе изображать невидимаго Бога въ человѣческомъ образѣ; но поклоняемся мы «не вещи, но ѡбразованому», т. е. тому, кто изображенъ на иконѣ, — будетъ ли то I. Христосъ, Богоматерь или святые. Далѣе слѣдуетъ упоминаніе объ образѣ I. Христа, данномъ Авгарю, и совѣтъ твердо хранить преданіе, послужившее основаніемъ нашему почитанію иконъ. (Подобный же совѣтъ у Артемія см. на ст. 1268).

Близость аргументаціи, подкрѣпляемая нѣкоторыми сходными выраженіями, даетъ основаніе признать за даннымъ словомъ Іоанна Дамаскина право считаться источникомъ Артемія. Однако, у Дамаскина Артемій могъ позаимствовать существеннѣйшіе свои доводы лишь въ сжатыхъ, краткихъ выраженіяхъ; живой интересъ полемики требовалъ обстоятельнаго развитія этихъ доводовъ, и потому Артемію пришлось сдѣлать ихъ удобопонятными придавъ имъ видъ распространенныхъ выраженій.

На ст. 1272 и 1281 мы находимъ еще незначительныя цитаты изъ Діонисія Ареопагита; можно поэтому прибавить къ числу источниковъ (хотя и далеко не въ качествѣ главнаго) и творенія Діонисія Ареопагита, хотя, по темнотѣ и запутанности

тяжелаго слога ихъ славянскаго перевода, пользованіе ими сильно затруднялось и было довольно ограничено. По той же причинѣ Артемій не отступаетъ значительно отъ текста славянскаго перевода Діонисія и при цитованіи:

Артемій, ст. 1272, 5—45.

Тѣмже и реченья невещественная веществеными образы уразличивъ предасть, яко да по мѣрѣ мы сами отъ видимыхъ священныхъ зданій на простыя и необразныя възмемся възводы и подобія: яже убо видимыя храмовъ доброты благолѣпіа помышляя изображеніе, и яже чювственнаго кандила благоуханіе, въображенье умнаго преданіа, и безвещественнаго свѣтоданіа образы, вещная свѣща, и тайное священодѣйство Іисусова причащенія, и елика и иная небеснымъ убо существомъ премирне, намъ же вся въ образѣхъ предашася.

Діонисій Ареопагитъ (Ч.-Минеи митр. Макарія, 3 окт., ст. 278).

Служебеньство священнопоможно, небесныхъ священноначальствъ премирному уподобленію сподобивъ, и реченіа невещественая священноначальствіа веществеными образы и различными сложеніями уразличивъ, предасть, яко да помѣрѣ мы сами отъ священнѣйшихъ зданій на простыя и необразныя възмѣмся възводяй подобія... яже убо видимыя доброты, невидимаго благолѣпіа изъображеніа помышляя, і якоже чювьственая благоуханія въображеніа умнаго преподаніа, и безвещественаго свѣтоданія образы вещьная свѣтила, і еже по уму зрительнаго свершеніа божественыхъ писаній прочитаніе, і еже съгожденнаго имьства, иже овдѣшьняго украшеніа чины Іисусова приобщеніа божественнѣйшаго благодареніа причащеніе; и елика иная небеснымъ убо существамъ премирнѣ, нам же образѣ предашася.

Наконецъ, можно замѣтить у Артемія нѣкоторое сходство и съ словомъ Максима Грека «на люторы»[1]). Именно, Максимъ Грекъ такъ же толкуетъ заповѣдь, запрещающую идолослуженіе, какъ и Артемій: запрещается творить изображенія ложныхъ боговъ; «аще ли же достойно сотвориши подобіе въ честь и славу Божію, то не согрѣшилъ еси». Онъ такъ же ссылается на скрижали завѣта, на изображеніе херувимовъ, скинію, сосудъ съ манной («ручка имущи манну»), и спрашиваетъ, должно ли было оказывать поклоненіе этимъ предметамъ? А между тѣмъ имъ поклонялись ветхозавѣтные праведники: Моисей, Давидъ, Іона, Даніилъ, Ездра и другіе. Присутствіе столпа облачнаго знаменовало благоволеніе Божіе къ священному мѣсту и присутствіе тамъ Самого Бога. «И аще убо церкви поклонитися достойно есть, то како не подобаетъ поклонитися образу Господа нашего Іисуса Христа и святымъ его и прочимъ божественнымъ вещемъ, ихже ради сама та церкви свята есть?»[2]) Далѣе проводится аналогія между предметами ветхозавѣтнаго поклоненія и предметами, священными для христіанъ, и выясняется необходимость поклоненія иконамъ, которыя вызываютъ въ сознаніи вѣрующаго благочестивое воспоминаніе, и тогда «разумное ученіе пребываетъ въ сердцы нашемъ незабытно»[3]). Авторъ возражаетъ, наконецъ, противъ указанія, что иконы, какъ и идолы, суть дѣла рукъ человѣческихъ и потому не заслуживаютъ поклоненія: идолы — предметъ поклоненія для язычниковъ именно какъ идолы, сами по себѣ, какъ матеріальный предметъ; иконы же мы почитаемъ, не обоготворяя ихъ, а лишь возносимъ, чрезъ ихъ посредство, нашу мысль къ Богу и святымъ: «мы же не идолы творимъ, ни тельцы, ни юнцы, но служимъ живому Богу и святымъ его; никтоже бо любя царя хоруговь его бесчеститъ»[4]). (Послѣднее выраженіе близко къ цитованнымъ выше словамъ Артемія, ст. 1253,34—36).

---

[1]) Другое заглавіе этого слова: «слово о поклоненіи святыхъ иконъ, списано противъ еретиковъ». Изд. Прав. Соб.. 1859 г., т. I, стр. 485—494. слово XXIII.

[2]) Твор. Максима Грека, т. I, стр. 488.

[3]) Тамъ же, стр. 489.

[4]) Тамъ же. стр. 490.

Какъ видно изъ изложенія содержанія слова Максима Грека, есть значительное сходство между нимъ и Артеміемъ. Если припомнимъ близость Артемія къ Максиму и то уваженіе, которое онъ питалъ къ великому святогорцу, то можно будетъ положительно утверждать знакомство Артемія съ сочиненіями Максима Грека, а слѣдовательно, есть основаніе и это слово послѣдняго присоединить къ числу источниковъ Артемія.

Такимъ образомъ, основные источники Артемія въ данномъ вопросѣ — Іоаннъ Дамаскинъ и Максимъ Грекъ; цитаты изъ Діонисія Ареопагита и Василія Великаго показываютъ, что Артемію были извѣстны сочиненія и этихъ отцовъ Церкви; однако, здѣсь дальше отдѣльныхъ цитатъ дѣло не пошло и сходства между сочиненіями какъ послѣднихъ двухъ писателей, такъ и другихъ, писавшихъ объ иконахъ (напр., Іоаннъ Златоустъ), — и Артеміемъ указать нельзя, по крайней мѣрѣ такого сходства, которое давало бы право заключать о неоспоримости заимствованія Артеміемъ всей аргументаціи.

Возраженія, выставлявшіяся противниками Артемія противъ частностей православнаго ученія о молитвѣ, побуждали послѣдняго разъяснять ученіе какъ *о молитвѣ* вообще, такъ и *о молитвѣ за умершихъ, и о призываніи святыхъ въ молитвахъ*.

Проповѣдники новыхъ ученій говорили: «служба и все церковное пѣніе недобре... молитвы прежде писанныя отъ святыхъ, яко непотребны, отставити...»[1]). Насмѣхаясь надъ православными, они укоряли ихъ въ томъ, что послѣдніе «за здравье и за упокой приносятъ»[2]). Артемій возражаетъ, что ни молитвы о здравіи ни объ умершихъ не противны церковнымъ правиламъ и даже прямо повелѣваются въ свящ. Писаніи. Ап. Павелъ, напр., пишетъ къ Тимоѳею: «молю преже всего, творити мольбы и молитвы, прошенія и благодаренія за вся человѣки, за царя и за всѣхъ, иже въ власти сущихъ, да тихо и безмолвно житіе поживемъ, и прочая. Благодареніе же сказуютъ святыи, еже надъ хлѣбомъ предложенымъ въ священную службу, се есть, еже глаголется: за здравіе»[3]). Далѣе, со ссылкою на Діонисія Ареопагита, Артемій продолжаетъ: «еже и тайная святыхъ

---

[1]) Ст. 1251.

[2]) Ст. 1286.

[3]) Тамъ же.

поменникъ проповѣдь именуется, еже по нынѣшнему обычаю глаголютъ: за упокой»[1]). Ветхозавѣтная исторія даетъ примѣръ поминовенія умершихъ: Іуда Маккавей послалъ въ Іерусалимъ 12 драхмъ серебра, «да будетъ приношеніе за грѣхи умръшихъ людей»[2]). И въ апостольскихъ правилахъ также повелѣвается молиться за умершихъ и «отъ имѣнія ихъ подавати убогимъ, яко велію ползу творятъ сія отшедшимъ душамъ. Се же (рѣша) глаголемъ о благочестивыхъ. О нечестивыхъ же аще и всего міра богатство отдаси убогимъ, ничтоже ползуеши и прочая»[3]).

Въ виду того, что еретики, повидимому, отрицали наружную молитву, сопровождаемую внѣшними знаками, и настаивали на преимуществѣ внутренней, духовной, Артемій считаетъ своею обязанностью выяснить правильное взаимоотношеніе внутренней и внѣшней молитвы. Онъ признаетъ необходимость внутренней молитвы, въ смыслѣ религіознаго настроенія человѣка, но съ тѣмъ вмѣстѣ указываетъ на важное значеніе и молитвы наружной, которая служитъ первымъ, отправнымъ пунктомъ и для молитвы внутренней, ибо вызываетъ ее, способствуетъ появленію того высокаго религіознаго настроенія, которое Артемій называетъ «чистою молитвою, ея же міръ вмѣстити не можетъ»[4]). При этомъ выясняется необходимость обоихъ видовъ молитвы, и Артемій предостерегаетъ отъ тѣхъ, кто хвалится, будто «молится духомъ»: тѣхъ, кто дѣйствительно поклоняется Богу ду-

---

[1]) Тамъ же.

[2]) Ст. 1287.

[3]) Тамъ же.

[4]) «Аще кто тѣлесне не покланяется и молитъ Бога люботрудне и глаголетъ, яко духомъ и истинною достоитъ кланятися. да вѣсть, яко суетно глаголетъ. Духовная бо отъ тѣлесныхъ раждаются, яко отъ нагаго зерна класъ. И невѣкъ глаголяй. яко мощно стяжати вторая прежде прьвыхъ, прьвое безстудне основаніе души своей положи. И аще прелстить своего друга, клятвѣ законнѣй сподобляется. Тако бо положи чинъ вещій. Дай молитву духовную тѣлесне молящемуся. Якоже законъ и заповѣди вся и до чистоты сердечныя, тако и милостинніи образы. Воздыханія же и колѣнопреклоненія, и біенія въ перси, и паданія на лицы, и сладкій плачъ, и прочая вся даже до чистыя молитвы предѣлъ имутъ. ея же міръ вмѣстити не можетъ. Ниже бо, рече Господь. яко иже поклонится духомъ, но таковѣхъ ищетъ отецъ явлая, яко мало таковыхъ и оскудни суть, и Богу точію единому вѣдоми». (Ст. 1246 – 1247).

хомъ, не много, и вѣдомы они только одному Богу. Для всѣхъ же остальныхъ людей внѣшняя молитва необходима, особенно потому, что люди далеко еще не достигли совершенства развитія и нуждаются еще въ внѣшнихъ проявленіяхъ того, что имѣетъ духовное значеніе, какова и молитва: «намъ же, яко тѣлеснымъ сущимъ, тѣлесными образы божественная предана быша, доиндеже очистится зрителное, внегда уврачевана будетъ страстная часть души. Но ниже тогда прикладно есть отрицати образы будетъ, донелѣже частный разумъ упразнится»[1]). Въ сходныхъ выраженіяхъ излагаетъ Артемій свои мысли о молитвѣ и въ посланія къ Евстафію Воловичу: «которія хваляется духомъ молитися... таковіи не вѣдятъ, и сами глаголютъ. Ни бо пишетъ въ евангеліи, яко вси поклонятся духомъ, но таковыхъ ищетъ Отецъ, являя, яко мало таковыхъ, й оскудни суть и Богу единому видѣмо (sic) Духовная убо молитва отъ тѣлесныя родится. Рече бо: дая молитву духовную тѣлесне молящемуся, понеже тѣлесныя труды сѣмена, иже сѣютъ слезами, радостію же пожнутъ въ свое время рукоятп духовныя молитвы. Аще кто вмалѣ невѣренъ, никтоже вручаетъ тому великая. Скрѣчь: аще тѣломъ лѣнивъ трудится въ молитвѣ предстоя Богови, не будетъ достоинъ высокости духовныя молитвы. Или аще кто не творитъ милостыня видимыя, и не спострадуетъ братіамъ сущимъ въ скорбехъ, не иматъ успѣти въ любовь Божію и ближняго своего. Понеже вся духовная отъ тѣлесныхъ ражаются, якоже отъ нага зерна класъ, тако бо предваряютъ духовныхъ всегда тѣлесная, якоже и въ начало създанія преже Богъ отъ пръсти створи тѣло Адаму, и потомъ дунувъ на лице его духъ живота» [2]). Такимъ образомъ крайности предлагавшагося противниками Артемія ученія о внутренней молитвѣ, граничившія съ отрицаніемъ всякой молитвы, привели Артемія къ мысли о необходимости усилить въ посланіяхъ значеніе тѣлесной молитвы, рѣзче и рельефнѣе оттѣнить его для того, чтобы побудить своихъ единовѣрцевъ не чуждаться внѣшней молитвы

Почитаніе святыхъ и призываніе ихъ въ молитвахъ, что также было отрицаемо протестантами и еретиками,—также должно было найти защиту у Артемія. Онъ говоритъ, что еретики не

[1]) Ст. 1247.
[2]) Ст 1444—1445

придаютъ никакого значенія святымъ, считаютъ ихъ только умершими людьми: «отшедшихъ святыхъ, иже даже и до крови противу грѣхъ подвигшихся и таковое теченіе скончавшихъ и вѣру съблюдшихъ, ни въ чтоже вмѣняете; и умрълыхъ святыхъ нарицаете, и всѣмъ безуміе свое объявляете»[1]). Исходя изъ отрицанія почитанія святыхъ, противники Артемія отрицали и призываніе святыхъ въ молитвахъ, говоря: «аще не буду азъ самъ, яко Предотеча, или Павелъ, или Петръ, то не буду царствовати съ Богомъ. Нѣсть ми потребы кланятися имъ и похвалити ихъ, и како другу поклонимеся?»[2]). Въ своемъ возраженіи Артемій говоритъ, что православная Церковь въ своемъ ученіи о святыхъ стоитъ на твердомъ основаніи свящ. Писанія и Преданія. Онъ приводитъ доказательства, что и въ Ветхомъ Завѣтѣ существовало призываніе святыхъ въ молитвѣ: три отрока, брошенные въ печь Вавилонскую, воспѣли пѣснь къ Богу, упомянувъ въ ней о праведныхъ патріахахъ: «не предаждъ насъ до конца, имени твоего ради, Авраама ради, и възлюбленнаго отъ тебе Исаака ради раба твоего и Израиля святаго твоего»[3]). Въ дни Езекіи «глагола Богъ: защищу градъ сей мене ради и Давида ради раба моего»[4]). Когда Соломонъ согрѣшилъ, Господь обѣщалъ «раздѣлити царство его», отложивъ однако временно это наказаніе ради заслугъ Давида, отца Соломона[5]). Отъ прикосновенія къ костямъ пророка Елисѣя мертвый ожилъ, при чемъ такимъ образомъ «мертваго въскреси мертвый»[6]). Свой обзоръ ветхозавѣтныхъ примѣровъ Артемій заключаетъ такими словами: «тако Богъ прославляетъ святыхъ и любитъ почитаемымъ имъ, понеже слава и безчестіе святыхъ на самого Бога въсходитъ»[7]). Свидѣтельства новозавѣтного Писанія еще яснѣе: «увѣдѣхомъ отъ самого Бога глаголюща: Богъ нѣсть Богъ мертвыхъ, но Богъ живыхъ; вси бо тому живи суть»[8]). Во время земной

---

[1]) Ст. 1212.
[2]) Тамъ же.
[3]) Ст. 1284
[4]) Тамъ же.
[5]) Ст. 1285.
[6]) Тамъ же.
[7]) Тамъ же.
[8]) Тамъ же.

жизни святые удостоиваются только части будущаго блаженства, которое имъ служитъ наградой вполнѣ лишь послѣ смерти ихъ, когда они являются въ роли нашихъ заступниковъ предъ Господомъ: «здѣ убо святыи, обрученіе духа пріенше, яко зерцаломъ въ гаданіи, зряху божественная, по разрѣшеніи же тѣла лицемъ къ лицу. Тѣмъ-же и по отшествіи отсюду святыхъ душа дѣйствены въ Дусѣ Святѣмъ, и молятся о насъ, аще и мы сами поспѣшествуемъ, а не съпротивная творимъ»[1]), Наконецъ церковное преданіе также даетъ безчисленное множество доказательствъ значенія святыхъ, приводя примѣры многоразличныхъ знамсній и чудесъ, совершенныхъ святыми и при жизни и послѣ смерти[2]). Артемій совѣтуетъ тѣмъ, кто хочетъ окончательно убѣдиться въ предлагаемомъ имъ рѣшеніи вопроса, обратиться къ житіямъ святыхъ и читать ихъ съ вѣрою: оттуда можно вынести полное сознаніе необходимости чтить и призывать святыхъ, и можно убѣдиться, что даже сами святые во время земной жизни часто обращались съ молитвенными призываніями къ святымъ, уже «отшедшимъ отъ житіа сего» и удостоившимся небеснаго блаженства[3]); а это само собой, вопреки протестантской доктринѣ, рѣшаетъ въ утвердительномъ смыслѣ вопросъ о необходимости призыванія святыхъ въ молитвахъ.

Обращаюсь къ источникамъ разсмотрѣнныхъ сужденій Артемія о молитвѣ и призываніи святыхъ.

По вопросу о заупокойныхъ молитвахъ, какъ уже упомянуто было выше, Артемій ссылался на Діонисія Ареопагита, указывая, что «аще и инако днесь отъ неразуміа бываютъ нѣка по человѣческому разуму, но мы точію святыхъ апостолъ и святыхъ отецъ преданіа поминаемъ, якоже бысть отъ начала»[4]). Въ этомъ случаѣ мы встрѣчаемъ, вѣроятно, перифразъ одного

---

[1]) Тамъ же.

[2]) «И съборная церковь преданіа имать отъ святыхъ апостолъ изначала, отшедшихъ святыхъ, неумръшихъ, но яко живыхъ проповѣдати». (Ст. 1285—86).

[3]) «И аще хощеши извѣстнѣе вѣдѣти, прочитай житіа святыхъ, и не въстребуеши отъ инѣхъ научитися, аще съ вѣрою будеши прочитати. Обычай бо есть невѣрію пользу погубляти. И въ всѣхъ списаниxъ обрѣтаешъ, яко и сами святіи въ житіи семъ призывали отшедшихъ святыхъ на молитву». (Ст. 1285).

[4]) Ст. 1286.

мѣста изъ 7-й главы («о иже усопшая совершаемыхъ») изъ сочиненія Діонисія о церковномъ священноначаліи. Въ данномъ мѣстѣ Діонисій Ареопагитъ такъ же, какъ и Артемій отдѣляетъ «несвященныхъ»; т. е. незнакомыхъ съ догматами вѣры, отъ тѣхъ, кто, «Іисусу наставляющу», сознательно относиться къ церковнымъ молитвамъ за умершихъ; при этомъ высказывается мысль и о будущемъ загробномъ воздаяніи [1]).

Безусловнымъ источникомъ Артемія по этому же вопросу (о заупокойныхъ молитвахъ) должно признать также и Пандекты Никона. Дѣло въ томъ, что ст. 1287,10—17 мы находимъ выдержку изъ апостольскихъ правилъ; далѣе же словами: «а еже пишетъ» (строка 17-ая) Артемій вводитъ въ свое изложеніе еще нѣсколько мыслей о молитвѣ. Мысли эти оказываются взятыми (въ нѣсколько перифразированномъ видѣ) изъ Іоанна Дамаскина, хотя Артемій и не называетъ его. Сопоставленіе даннаго мѣста изъ посланій Артемія съ 52-мъ словомъ Пандектъ даетъ возможность заключить, что Артемію это слово было извѣстно, ибо въ Пандектахъ совершенно та же послѣдовательность: сначала апостольское правило, а потомъ цитата изъ I. Дамаскина. Поясню сказанное сличеніемъ:

---

[1]) Сія аще убо видять или слышать несвященнии о насъ совершаемая, пространнѣ всмѣются. якоже мню, и о прельщеніи насъ восмилуютъ. Не подобаетъ же о семъ дивитися; аще бо не вѣруютъ, якоже словеса глаголютъ, ниже разумѣютъ. Мы же умная совершаемымъ узрѣвше, Іисусу наставляющу да речемъ, яко не безсловесне священноначалникъ въ купочинное мѣсто вносити и молитися усопшаго; возвѣщаетъ бо священнѣ, яко по онѣхъ будуть вси въ пакибытіи удостоинихъ, по нажѣ здѣ свою жизнь удостоиша. Рекше, аще боговидную кто имѣлъ есть здѣ же и священную, живчь, якоже мужу еже богоподражателное мощно есть въ божественыхъ будеть въ вѣкъ будущій и блаженныхъ покоищехъ; аще ли же в конець боговидныя меншую, священную же обаче возупокидныя, и сый пріиметъ священная воздания. О таковой божественой правдѣ священноначалникъ благодаривъ, молитву священную творить и честное воспѣваетъ богоначаліе. яко низложителну убо еже на всѣхъ насъ неправеднии и мучителныи державы, предводителю же насъ на свою правдивѣйша судбы. (1 окт. выпуск. Макар. Ч. Миней. ст. 705).

Артемій, ст. 1287.	Пандекты, рин. М. Синод. Библ., № 195 (Горск. 223), л. 256).
(строки 10—17). И апостольское правило повелѣваетъ за умръшихъ молитися, и отъ имѣнія ихъ подавати убогимъ, яко велію ползоу творятъ сія отшедшимъ душамъ. Се же (рѣша) глаголемъ о благочестивыхъ. О нечестивыхъ же аще и всего міра богатство отдаси убогимъ, ничтоже полъучиши, и прочая [1]).	Въ заповѣде стыи аплъ ѡ слѫжба и млтва и милостынѣ бываѭщи ѡ оусъпши глеть. ѩко сіа оубо ѡ благочьстивы глемъ. о нечьстивы же аще и въсего мира богатство даси нищи, ничтоже полꙁжеть и. емꙋ же бо живꙋ сѫщꙋ врагъ бѣ бꙋ. ѩвѣ ѩко и по смрти. нѣ бо неправда ѿ ба. праведен бо гь и правды възлюби. и се члкъ и дѣло его и ты въздаси комꙋждо по дѣломъ его.
(строки 17—26). А еже пишетъ: въ адѣ же кто исповѣстъ-тися, и еже ты въздаси комуждо по дѣломъ его, и прочая таковая не нынѣ, но во втором пришествіи мѣсто имать исполнитися. Нынѣ же еще торгъ не разыдеся, другъ другу тяготы носимъ и помагаемъ, исполняюще законъ Христовъ, зане любовь смертію не пресѣкается.	Іѡанна дамаскына о оусопши. еже оубо рещи ѩко ты въздаси комꙋждо по дѣлѡ его и пожънеть кто еже въсѣа и ѩже си послѣдꙋѭщаа, ѡ пришествии вьждителѣ въсѣко и еже тогда страшнаго ѿвѣта речена бышѧ. и ѡ мира сего скончании. тогда бо ѿпѫ помощи не бꙋде врѣмѧ, нѫ въсѣка молба бездѣлна. тръжествꙋ бо расыпавшꙋсѧ. нѣ кꙋпли кꙋпꙋваніа...

[1]) Свящ. С. Садковскій, въ прим. 122 своей статьи объ Артеміи, останавливается въ недоумѣніи передъ словами: «се же (рѣша)...» и старается рѣшить вопросъ, кого въ данномъ случаѣ слѣдуетъ разумѣть подъ «нечестивыми»? (Рѣшеніе же этого вопроса имѣетъ отношеніе къ предполагаемой

Въ томъ же 52-мъ словѣ Пандектъ находимъ еще и цитаты изъ Діонисія Ареопагита, Аѳанасія Великаго и другихъ авторовъ, которые своею аргументаціей могли подкрѣпить мысль Артемія о необходимости заупокойныхъ молитвъ [1]). Интересно то, что здѣсь, напр., Артемій могъ встрѣтить мысль Д. Ареопагита о томъ, что должно, не полагаясь на молитвы и приношенья за умершаго, «пещися о своихъ душахъ» при жизни·

перемѣнѣ воззрѣній Артемія въ Литвѣ). Какъ видимъ, такая постановка дѣла ошибочна: слово «рѣша» уже должно было указать Садковскому, что это слова не самого Артемія, а слѣдовательно. надо было поостеречься дѣлать и выводы, касающіеся личныхъ воззрѣній Артемія. Но о. Садковскій идетъ и дальше и, предполагая, что эти слова, можетъ быть, и не принадлежатъ самому Артемію, говоритъ, что въ такомъ случаѣ эта замѣтка «представляетъ возраженіе еретиковъ». Для насъ теперь ясно, что это не «возраженіе еретиковъ», а правило апостольское, при чемъ у Артемія оно не докончено: слово «прочая» замѣняетъ собою остальную часть цитаты отъ «сѣмъ же бо живѣ сацѣ»... Отсюда вытекаетъ, что всѣ разсужденія Садковскаго по поводу даннаго мѣста должны быть отнесены не къ самому Артемію, а къ его источнику.

[1]) Привожу поэтому выдержку изъ этого слова, по рук. М. Синод. Библ., № 195: (л. 528) Которо съгрѣшеніа пращаатса по смрти съвзбовии и молитвами и милостынями бывающими ѿ оусъпши. (На полѣ: ѿвѣ. стго діонусіа ареѡпагіта).

И ѡ сем мужы великыи діѡнисие глеть. яко аще малаа нѣкаа и худа сь съгрѣшеніа оумръшаго пріѡмле вънмаа поля ѿ сж · ѡ немъ сътварѣемы. аще ли тажка и люта сж. антюри бѣ ѡ немъ. обаче нобае намъ пещися ѡ своихъ дшах. и не надѣятися по смрти ради приносъ прощенъ быти.

Аз же яко оубо възданию пріиме наслѣдіе къжо, добрѣ вѣмъ словесемъ послѣдва. антюри бо рече бъ ѡ ни. и пріиме къжо иже съ дѣломъ (sic) сътвори или блго или зло. праведны же млтвы яко и въ нинѣшнемъ житии а не тъчіа по смрти. въ дшины ещены млтвы дѣиствоують. словесная на наказъ истиннаа прѣданія. что бо ѿ сачьная своуль полагаемаа. что ли сѵреискыа аю полезна прѡрческа млтва пою бжтвныи стль ѡбъявителенъ ѿ. якоже словеса глаты. бгоначалны ѡпредаденіи. агглъ бо га въседръжителя ѿ навыче бю ѿ богопрѣданы словес. яко прѣподобнѣ поживши. явленѣйша и бжтвъная жизнь по

При сопоставленіи съ высказаннымъ на соборѣ сужденіемъ Артемія о томъ же предметѣ, послѣднее можетъ быть болѣе разъяснено: высказывая на соборѣ мысль, что заупокойныя молитвы не дѣйствительны, когда приносятся за людей, жившихъ «растлѣннымъ житіемъ», Артемій, по видимости, исходилъ изъ положенія Діонисія Ареопагита, что прежде всего необходима нравственная жизнь, заупокойныя же молитвы дѣйствительны лишь въ томъ случаѣ, «аще малаа и хꙋда сꙋть съгрѣшеніа оумръшаго», «аще ли тажка и люта сѫ, затвори бо ѡ немъ». Но на соборѣ, повидимому, не было сдѣлано со стороны судей попытки выяснить подробнѣе взгляды Артемія, тогда какъ послѣдній могъ бы сослаться (какъ онъ это дѣлаетъ въ цитуемомъ посланіи) и на правило апостольское: «о нечестивыхъ, аще и всего міра богатство отдаси убогимъ, ничтоже ползуеши». При отсутствіи упоминанія въ возраженіи Артемія объ условіяхъ дѣйствительности заупокойныхъ молитвъ, соборъ вывелъ заключеніе о разногласіи его въ этомъ пунктѣ съ господствующимъ ученіемъ Церкви. Если дѣло обстояло такъ, то, значитъ, въ ходѣ судебнаго разбирательства была допущена ошибка, и Артемій былъ осужденъ по пункту, недостаточно еще выясненному. А въ такомъ случаѣ трудно судить (какъ то дѣлаетъ Садковскій, стр. 135), измѣнилъ ли онъ въ Литвѣ свое мнѣніе по этому вопросу, или оно было въ Литвѣ въ такомъ же видѣ, какъ въ Москвѣ, но только болѣе развито, чѣмъ то было на соборѣ.

дѡйньствѣ праведнѣйшими и бжтвными мѣрами ѿдастєѧ. прѣзирающи блгости бгоначалною члколюбїа. бывающаа тѣмъ ѿ члчьскы немощи (л. 526 об.) скврьны зане никто ꙗко словеса глаⷭ҇ чи ѿ скврьны. сїа ѹбо стль въ възвѣщена ѿ истины словсе. просит же та быти и даровати сѧ прпобнѣ поживши свонаа въздаанїа. иже бо стль ꙗко бгоначалнаго ѡправданїа оучитеска бы къгда ꙗже не сѫть боу любсана, иже ѿ нєго дати сѧ бжтвнѣ ѡбѣщаниаа. тѣи же ѡ несщенны но млтрѫс сїа оусъпши не тъчїѧ ꙗко сщенничьскаго ѡ се прѣвратитсѧ чїна, и на стльскаа съ прѣзорьство дрьзнеть, не ѿ службоначалника подвижонъ. нѫ ꙗко и блгочьстивыѧ млтвы не полꙋчи ѿ праведнаго словѣ. и самъ неисподобнѣ слыша. просите нѫ не прїемлете зане злѣ просите.

Говоря о необходимости молитвы внѣшней (т. е. внѣшнихъ знаковъ молитвы) при внутренней, Артемій имѣлъ источникомъ сужденія преп. Исаака Сирина о томъ же предметѣ: у этого писателя нашелъ онъ мысль о необходимости внѣшнихъ знаковъ при молитвѣ внутренней, духовной. Привожу (по ркп. И. П. Б. Q. I, 207) двѣ цитаты изъ Исаака Сирина, отмѣчая курсивомъ тѣ мѣста, съ которыми у Артемія замѣчается буквальное сходство:

Изъ слова XVI, л. 72 об.: ꙗ̓коже ѹ҆бо вьсѣка сила законь и҆ заповѣди. данны члкѡ ѿ ба. даже до чистоты срчны ѹ҆ставлѣꙗтсѧ, по словеси ѿчьскѡ. сице и вьси ѡ҆брази, и҆ ѡ҆браженїа млтвы, ꙗже бви молатсѧ чл҇ци даже до чистыѧ молитвы ѹ҆ставлаꙗтсѧ. *вьздыханїи бо и҆ колѣнопаденїи и҆ срчныѧ молбы и҆ слчииши плачь и҆ вьси и҆же вь млтвѣ ѡ҆брази* ꙗ̓коже рѣ *даже до чистыѧ млтвы прѣдѣлъ имѫ*[1]).

Изъ слова LVI, л. 251: *тѣлесное дѣланїе прѣварѣ дшевно, ꙗко прьсть вьдьхновенныѧ вь а҆дама дшѫ*. не стѧжавыи тѣлесное дѣланїе, ниже дшевное и҆мати можеть. занеже се и҆зь ѡ҆ного *ражаесѧ, ꙗко ѿ нага зрьна класъ*[2]).

Съ вопросомъ о внутренней и внѣшней молитвѣ связанъ весьма важный вопросъ о молитвѣ вообще и о тѣхъ ея видахъ, которые приближаются къ созерцанію. Имѣя здѣсь въ виду только указать ближайшій источникъ сужденій Артемія, я ограничусь пока высказаннымъ, но съ тѣмъ, чтобы снова вернуться къ этому вопросу въ VI главѣ, когда рѣчь пойдетъ объ ученіи заволжскихъ старцевъ и отношеніи послѣднихъ къ византійскимъ мистикамъ.

По вопросу о почитаніи святыхъ въ числѣ источниковъ Артемія могли быть не только житія святыхъ, на которыя ссылается онъ самъ[3]) и которыя могли внушить ему общую мысль о величіи подвиговъ святыхъ и ихъ значеніи, — но и 40-е

---

[1]) Сравн. ст. 1247_{8-9}.
[2]) Сравн. ст. 1445_{10-26}.
[3]) Ст. 1285.

При сопоставленіи съ высказаннымъ на соборѣ сужденіемъ Артемія о томъ же предметѣ, послѣднее можетъ быть болѣе разъяснено: высказывая на соборѣ мысль, что заупокойныя молитвы не дѣйствительны, когда приносятся за людей, жившихъ «растлѣннымъ житіемъ», Артемій, по видимости, исходилъ изъ положенія Діонисія Ареопагита, что прежде всего необходима нравственная жизнь, заупокойныя же молитвы дѣйствительны лишь въ томъ случаѣ, «аще малаа и хоудa соут согрѣшеніа оумръшаго», «аще ли тажка и люта сѫт, затвори бо ѡ немъ». Но на соборѣ, повидимому, не было сдѣлано со стороны судей попытки выяснить подробнѣе взгляды Артемія, тогда какъ послѣдній могъ бы сослаться (какъ онъ это дѣлаетъ въ цитуемомъ посланіи) и на правило апостольское: «о нечестивыхъ, аще и всего міра богатство отдаси убогимъ, ничтоже ползуеши». При отсутствіи упоминанія въ возраженіи Артемія объ условіяхъ дѣйствительности заупокойныхъ молитвъ, соборъ вывелъ заключеніе о разногласіи его въ этомъ пунктѣ съ господствующимъ ученіемъ Церкви. Если дѣло обстояло такъ, то, значитъ, въ ходѣ судебнаго разбирательства была допущена ошибка, и Артемій былъ осужденъ по пункту, недостаточно еще выясненному. А въ такомъ случаѣ трудно судить (какъ то дѣлаетъ Садковскій, стр. 135), измѣнилъ ли онъ въ Литвѣ свое мнѣніе по этому вопросу, или оно было въ Литвѣ въ такомъ же видѣ, какъ въ Москвѣ, но только болѣе развито, чѣмъ то было на соборѣ.

достоиньствѣ праведнѣишими и бжтъвными мѣрами ѿдастеа. прѣзиражщи блгости бгоначалною члколюбіа. бываѫщаа тѣмъ ѿ члчьскы немощи (л. 526 об.) скаръны зане никто ѩко словсеа глать чи ѿ скаръны. сіа оубо стль въ възвѣщени ѿ истинны словсѣ. просит же та быти и даровати са прпобиѣ поживши сщенаа въздааніа. иже бо стль ѩко бгоначалнаго ѿправданіа оучитеска бы къгда ѩже не сѫть боу любсана, ѩже ѿ него дати са бжтвнѣ ѡбѣщанаа. тѣи же и несщенны но млтрже сіа оусъниши не тъчіа ѩко сщенничьскаго и се прѣвратитеа чіна, и на стльскаа съ прѣзорьство дрьзнеть, не ѿ слъжбоначалника подвижень. на ѩко и блгочьстивыа млтвы не полачи ѿ праведнаго словѣ. и самъ неисподобиѣ слыша. просите на не приемлете зане злѣ просите.

Говоря о необходимости молитвы внѣшней (т. е. внѣшнихъ знаковъ молитвы) при внутренней, Артемій имѣлъ источникомъ сужденія преп. Исаака Сирина о томъ же предметѣ: у этого писателя нашелъ онъ мысль о необходимости внѣшнихъ знаковъ при молитвѣ внутренней, духовной. Привожу (по рки. И. П. Б. Q. I, 207) двѣ цитаты изъ Исаака Сирина, отмѣчая курсивомъ тѣ мѣста, съ которыми у Артемія замѣчается буквальное сходство:

Изъ слова XVI, л. 72 об.: ꙗкоже ѹбо вьсѣка сила законь и заповѣди. данны чл҃кѡм ѿ б҃а. даже до чистоты ср҃чны ѹставлѣютсѧ, по словеси ѿчьскѡ. сице и вьси ѡбрази, и ѡбраженіа мл҃твы, ꙗже бѡи молатсѧ ч҃лци даже до чистыѧ молитвы ѹставлѣютсѧ. *въздыханіи бо и колѣнопадоніи и ср҃чныѧ молбы и сладкыи плачь и вьси иже въ мл҃твѣ ѡбрази* ꙗкоже рѣ *даже до чистыѧ мл҃твы прѣдѣлъ имѧ*[1]).

Изъ слова LVI, л. 251: *тѣлесное дѣланіе прѣварѣ дш҃евно*, ꙗко *прѣсть вдъхновенныѧ въ адама дш҃ѧ.* не стѧжавыи тѣлесное дѣланіе, ниже дш҃евное имати можеть. занеже се изъ ѡного *раждаесѧ*, ꙗко ѿ *нага зрьна класъ*[2]).

Съ вопросомъ о внутренней и внѣшней молитвѣ связанъ весьма важный вопросъ о молитвѣ вообще и о тѣхъ ея видахъ, которые приближаются къ созерцанію. Имѣя здѣсь въ виду только указать ближайшій источникъ сужденій Артемія, я ограничусь пока высказаннымъ, но съ тѣмъ, чтобы снова вернуться къ этому вопросу въ VI главѣ, когда рѣчь пойдетъ объ ученіи заволжскихъ старцевъ и отношеніи послѣднихъ къ византійскимъ мистикамъ.

По вопросу о почитаніи святыхъ въ числѣ источниковъ Артемія могли быть не только житія святыхъ, на которыя ссылается онъ самъ[3]) и которыя могли внушить ему общую мысль о величіи подвиговъ святыхъ и ихъ значеніи, — но и 40-е

---

[1]) Сравн. ст. 1247,8-9.

[2]) Сравн. ст. 1445,10-26.

[3]) Ст. 1285.

При сопоставленіи съ высказаннымъ на соборѣ сужденіемъ Артемія о томъ же предметѣ, послѣднее можетъ быть болѣе разъяснено: высказывая на соборѣ мысль, что заупокойныя молитвы не дѣйствительны, когда приносятся за людей, жившихъ «растлѣннымъ житіемъ», Артемій, по видимости, исходилъ изъ положенія Діонисія Ареопагита, что прежде всего необходима нравственная жизнь, заупокойныя же молитвы дѣйствительны лишь въ томъ случаѣ: «аще малаа и хȣда сȣ съгрѣшеніа оумръшаго», «аще ли тажка и люта сѫ, затвори б҃ъ ѿ немъ». Но на соборѣ, повидимому, не было сдѣлано со стороны судей попытки выяснить подробнѣе взгляды Артемія, тогда какъ послѣдній могъ бы сослаться (какъ онъ это дѣлаетъ въ цитуемомъ посланіи) и на правило апостольское: «о нечестивыхъ, аще и всего міра богатство отдаси убогимъ, ничтоже ползуеши». При отсутствіи упоминанія въ возраженіи Артемія объ условіяхъ дѣйствительности заупокойныхъ молитвъ, соборъ вывелъ заключеніе о разногласіи его въ этомъ пунктѣ съ господствующимъ ученіемъ Церкви. Если дѣло обстояло такъ, то, значитъ, въ ходѣ судебнаго разбирательства была допущена ошибка, и Артемій былъ осужденъ по пункту, недостаточно еще выясненному. А въ такомъ случаѣ трудно судить (какъ то дѣлаетъ Садковскій, стр. 135), измѣнилъ ли онъ въ Литвѣ свое мнѣніе по этому вопросу, или оно было въ Литвѣ въ такомъ же видѣ, какъ въ Москвѣ, но только болѣе развито, чѣмъ то было на соборѣ.

дѡиньствѣ праведнѣишими и бж҃ьствьными мѣрами ѿдастса. прѣзирающи бл҃гости бг҃оначалною чл҃колюбіа. бывающаа тѣмъ ѿ чл҃чьскы немощи (л. 526 об.) скврьны зане никто јако словеса гл҃а, чи ѿ скврьны. сіа оубо стль въ възвѣщена ѿ истинны словсе. просит же та быти и даровати са приобиѣ поживши ѡсионаа въздааніа. иже бо стль иже бг҃оначалнаго ѡправданіа оучитесаа бы къгда иже не сѫть бо͠у любсана, иже ѿ него дати а бж҃твнѣ ѡбѣщаніаа. тѣи же и несщенны но млтвѣ сіа оусъпши не тъчіа јако сщенничьскаго и се прѣвратитса чіна, и на стльскаа съ прѣзорьство дрьзнеть, не ѿ службоначалника подвиженъ. нѫ јако и блгочьстивыѧ млтвы не получи ѿ праведнаго слове. и самъ неисподобиѣ слыша. просите и не приемлете зане злѣ просите.

Говоря о необходимости молитвы внѣшней (т. е. внѣшнихъ знаковъ молитвы) при внутренней, Артемій имѣлъ источникомъ сужденія преп. Исаака Сирина о томъ же предметѣ: у этого писателя нашелъ онъ мысль о необходимости внѣшнихъ знаковъ при молитвѣ внутренней, духовной. Привожу (по рки. И. П. Б. Q. I, 207) двѣ цитаты изъ Исаака Сирина, отмѣчая курсивомъ тѣ мѣста, съ которыми у Артемія замѣчается буквальное сходство:

Изъ слова XVI, л. 72 об.: ѩкоже ѹбо въсѣка сила законь и заповѣди. данны чл҃кѡм ѿ б҃а. даже до чистоты ср҃чны ѹставлѣѭтсѧ, по словеси ѿчьскѡ. сице и въси ѡбрази, и ѡбраженїа м҃лтвы, ѩже б҃ви молѧтсѧ ч҃лци даже до чистыѧ молитвы ѹставлѧѭтсѧ. *въздыханїи бо и колѣнопаденїи и ср҃чныѧ молбы и сличании плачь и въси иже въ м҃лтвѣ ѡбрази ѩкоже рѣ даже до чистыѧ м҃лтвы прѣдѣлъ имать* [1]).

Изъ слова LVI, л. 251: *тѣлесное дѣланїе прѣварѣ д҃шевно, ѩко прѣсть вдъхновенныѧ въ адама д҃шѧ.* не стѧжавыи тѣлесное дѣланїе, ниже д҃шевное имати можеть. занеже се изъ ѡного *раждаетсѧ, ѩко ѿ нагы зрьна класъ* [2]).

Съ вопросомъ о внутренней и внѣшней молитвѣ связанъ весьма важный вопросъ о молитвѣ вообще и о тѣхъ ея видахъ, которые приближаются къ созерцанію. Имѣя здѣсь въ виду только указать ближайшій источникъ сужденій Артемія, я ограничусь пока высказаннымъ, но съ тѣмъ, чтобы снова вернуться къ этому вопросу въ VI главѣ, когда рѣчь пойдетъ объ ученіи заволжскихъ старцевъ и отношеніи послѣднихъ къ византійскимъ мистикамъ.

По вопросу о почитаніи святыхъ въ числѣ источниковъ Артемія могли быть не только житія святыхъ, на которыя ссылается онъ самъ [3]) и которыя могли внушить ему общую мысль о величіи подвиговъ святыхъ и ихъ значеніи, — но и 40-е

---

[1]) Сравн. ст. 1247,8-9.
[2]) Сравн. ст. 1445,10-26.
[3]) Ст. 1285.

слово изъ Богословія I. Дамаскина—«о святыхъ и мощахъ»[1]). Правда, не всѣ аргументы Артемія найдутся въ этомъ словѣ, но вѣдь частные примѣры (пѣснь трехъ отроковъ, Езекія и друг.) Артемій могъ и самъ подыскать или взять еще изъ какого-либо иного источника; въ словѣ же I. Дамаскина онъ могъ найти общія положенія: святыхъ нельзя приравнивать къ мертвымъ, «мертва бо плоть како можеть чюдеса творити»; они являются заступниками нашими предъ Господомъ; должно чтить ихъ память и изображеніе на иконахъ; ихъ жизнь должна служить для насъ примѣромъ. Повторяю: я допускаю, что названное слово I. Дамаскина могло служить источникомъ общихъ сужденій Артемія о почитаніи святыхъ; къ этой мысли меня склоняетъ то обстоятельство, что фактъ знакомства Артемія съ этимъ словомъ не подлежитъ сомнѣнію:

Артемій, ст. 1224,19—26.	I. Дамаскинъ, слово 40-е, по ркп. М. Синод. Библ., № 442.
Сіе бо въобразиша намъ святіи, ходившіи въ милотехъ и въ козіахъ кожахъ, ихже не бѣ достоинъ міръ весъ, въ пустыняхъ скитающеся и въ горахъ, и въ пропастехъ земныхъ, и въ вертепѣхъ...	(л. 80) и҆же... ѿбходиша в милоте̑ и҆ в козїи кожа̑ и лишаеми пекꙋщеса ѿ злобп мира. в пꙋстына̑ скитающе и҆ гора̑ и҆ пещера̑ и҆ пропасте̑ землены̑. и҆мь не бѣ достоинь весь миръ...

При такой текстуальной близости хотя бы и одного мѣста, думаю, можно предполагать, что Артемію было извѣстно и все слово.

Въ числѣ другихъ обрядовыхъ установленій христіанской религіи Артемій трактуетъ въ своихъ посланіяхъ и *о постѣ*. Объ этомъ предметѣ говоритъ онъ и въ одномъ изъ московскихъ посланій и въ посланіяхъ литовскаго періода.

---

[1]) ѡ҆ ст҃ы и҆ ѡ҆ мощехъ и҆ ѡ҆ чести. См. Приложенія, № VII.

Въ посланіи «къ вопросившему слова Божія» Артемій, на ст. 1417—1420, даетъ адресату рядъ совѣтовъ по поводу тѣхъ крайнихъ выводовъ, которые, очевидно, дѣлались нѣкоторыми лицами изъ христіанскаго ученія о бракѣ и о постѣ. Онъ говоритъ, что слышалъ, будто «нѣціи хулятъ бракъ узаконенный отъ Бога» и совѣтуютъ «удалятися отъ брашенъ, яже Богъ сътвори въ снѣденіе съ благодареніемъ вѣрнымъ и познавшимъ истину»[1]). Артемій признаетъ и то и другое сужденіе неправильнымъ: бракъ установленъ Богомъ, а осуждаются только блудъ и прелюбодѣяніе; что же касается брашенъ, то не должно дѣлить ихъ на чистыя и нечистыя, отметныя и пріемлемыя: «всяко създаніе Божіе добро, и ничтоже отметно съ благодареніемъ пріемлемо. Освящаетъ бо ся словомъ Божіимъ и молитвою»[2]). Затѣмъ слѣдуетъ рядъ цитатъ, помощью которыхъ авторъ старается оправдать свое несогласіе съ узко-формальнымъ пониманіемъ поста: въ этихъ цитатахъ проводится одна общая мысль,—что ту пищу, отъ которой слѣдуетъ воздерживаться во время поста, нельзя считать ни нечистой, ни скверной, а самое требованіе поста вызывается совсѣмъ иными, внутренними мотивами. Артемій возстаетъ противъ слишкомъ узкаго пониманія поста — какъ воздержанія отъ пищи, и старается даже показать, что если постъ служитъ къ соблазну для окружающихъ, то онъ уже не можетъ быть поставленъ человѣку въ заслугу[3]), ибо надо помнить всегда о благѣ ближняго: «не заповѣдь положи ясти или неясти, но всюду уча ближнему угаждати въ благое»[4]) На мѣсто ограничиваемаго имъ формаль-

---

[1]) Ст. 1417.

[2]) Тамъ же.

[3]) Сія же не вкуе, но занеже нѣціи, неразумѣвше силы реченныхъ отъ апостола, пріемлютъ слово наго отъ словесъ его, оставивше прочее, и глаголютъ несмысленно, яко добро не ясти мяса, ни пити вина. И не о ястіи токмо, но и о всякой вещи, въ нашемъ самовластіи сущей, рече: ни о немже братъ твой соблажняется. Аще ли, рече, брашна ради братъ твой скорбитъ, уже не по любви ходиши: нѣсть бо царство Божіе брашно и питіе, но правда и миръ и радость о Дусѣ Святѣ. Видиши ли, яко не о брашнохъ и здѣ слово апостолу, но любве ради брата, и та презырати, аще на полза тѣмъ бываетъ. (Ст. 1418,22—39).

[4]) Ст. 1418.

наго значенія поста Артемій, очевидно, ставитъ воздержаніе, какъ идею поста, хотя и не формулируетъ точно положительной стороны своего взгляда. Но взглядъ этотъ очевиденъ хотя бы даже изъ приводимой авторомъ[1]) цитаты изъ 51-го апостольскаго правила, гдѣ говорится: «аще кто брака и вина и мяса отрицается, *не ради воздержанія...*» Разсужденія Артемія заключаются выводомъ: «тѣмже не брашно зло и питіе, но зло — объяденіе и піанство, ниже жена зло, но блудъ»[2]), а въ этихъ словахъ ясна мысль, что достойно осужденія лишь невоздержаніе.

Причиной, почему Артемій въ данномъ посланіи коснулся поста, вѣроятно, было слишкомъ узкое, формальное отношеніе къ этому религіозному установленію со стороны какихъ-либо близкихъ ему лицъ; извѣстно, что въ московскомъ государствѣ обрядность часто ставилась выше догмата, по крайней мѣрѣ привлекала къ себѣ больше усердія и вниманія, чѣмъ догматическая сторона религіи. При этомъ условіи понятно стараніе Артемія ограничить значеніе исключительно внѣшней стороны поста и указать на необходимость его внутренняго значенія, какъ воспитательнаго средства, которое, въ видѣ воздержанія, составляетъ благочестивое упражненіе христіанина[3]). Въ Литвѣ

---

[1]) Ст. 1419.

[2]) Ст. 1419. Сравн. 4-е изреченіе Максима Исповѣдника, изъ сотницы 3-й: «не брашна зло но чревобѣсиѥ. ни дѣтотворениѥ но блоудъ. ни имѣние но сребролюбие. ни слава но тщеславіѥ. да аще се тако ѥсть. ничтоже в соущихъ зло. токъмо чресъ потребьство єже слоучаєтьса ѿ оума небреженим, и ѥстьетвенѣмъ дѣланиı». (М. Синод. Библ., № 644, Горск. 154, перг. XIV—XV вв., л. 33 об.).

[3]) Не могу, на основаніи сказаннаго, согласиться съ мнѣніемъ Садковскаго (цитов. статья, стр. 133), будто Артемій въ Литвѣ измѣнилъ взглядъ на посты. Въ дальнѣйшемъ изложеніи будетъ показано содержаніе воззрѣній Артемія на сей предметъ въ литовскій періодъ: и тогда, какъ въ посланіи «къ вопросившему слова Божія», Артемій различаетъ обѣ стороны поста — внѣшнюю и внутреннюю, но только развиваетъ значеніе той и другой подробнѣе, чѣмъ въ названномъ посланіи. А что въ Литвѣ Артемій самъ защищаетъ усердно внѣшнюю сторону поста, это объяснимо нападками со стороны его противниковъ-лютеранъ. Въ московскій же періодъ дѣятельности Артемія ему надо

Артемію пришлось натолкнуться на мнѣніе лютеранъ; «еже поста уставленна не имѣти»[1]); они говорили, что І. Христосъ «ни среды, ни пятка и никоего поста не требуетъ»[2]). Артемій возражаетъ на это вопросомъ: «кое убо есть законопреступленіе или кій грѣхъ, еже уставленны посты церкви Божой предати на обученіе вѣрнымъ?»[3]). Далѣе онъ приводитъ рядъ доводовъ въ защиту поста: постъ служитъ благочестивымъ упражненіемъ для христіанъ и составляетъ первое начало въ борьбѣ съ грѣхомъ[4]); существованіе поста оправдывается церковнымъ преданіемъ и свидѣтельствами Евангелія; самъ І. Христосъ постился въ пустынѣ и послѣ того побѣдилъ искусителя, заповѣдавъ намъ тѣмъ самымъ оружіе на діавола — постъ; благочестивому примѣру Основателя религіи должны послѣдовать и тѣ, кто приняли эту религію. Отъ поста внѣшняго Артемій отдѣляетъ воздержаніе: «ино убо есть постъ и ино въздержаніе. И постъ убо есть, иже временемъ бываемый, еже ничесоже вкусити до уреченнаго времени. Въздержаніе же всегда есть и присно бываетъ хотящимъ благочестиве жити»[5]). Самъ І. Христосъ далъ заповѣдь воздержанія: «рече бо Господь: горе вамъ, насыщенныи! И паки: блюдите, да не отягчаютъ сердца ваша объядѣніемъ и піанствы и печальми житейскими, еже бо о многѣ пецыся»[6]). Воздержаніе состоитъ въ соблюденіи мѣры и удаленія не отъ однихъ только брашенъ: иночество и пустынножительство, соблюденіе обѣта дѣвства — это также своего рода воздержаніе. Наоборотъ, невоздержаніе оскверняетъ человѣка, а также

было отстаивать не внѣшнюю сторону поста, которая высоко цѣнилась тамъ, а внутреннюю, часто упускавшуюся изъ вида. Итакъ, сообразно обстоятельствамъ, Артемій выступаетъ защитникомъ то одной, то другой стороны поста. Но свидѣтельствуетъ ли это о перемѣнѣ воззрѣній? Не думаю, хотя долженъ согласиться, что, какъ на соборѣ выяснилось, Артемій въ личной жизни (до суда) иногда нарушалъ установленныя внѣшнія формы поста.

[1]) Ст. 1210.

[2]) Ст. 1255.

[3]) Тамъ же.

[4]) Ст. 1255: «прати грѣха», очевидно, должно быть, какъ у Исаака Сирина, «въ рати грѣха».

[5]) Ст. 1256.

[6]) Тамъ же.

и неумѣренность въ пищѣ: это «въспаляетъ въ нихъ похоти, и піаницы царствіа Божіа не наслѣдятъ, и сластолюбцы не бывають боголюбци, имже богъ чрево»[1]. Что касается поста, то Артемій совѣтуетъ не примыкать къ мнѣнію тѣхъ еретиковъ, которые, признавая два противоположныя начала (матерію и духъ, добро и зло), объявляютъ брашна скверною, «глаголютъ лукаваго тваръ быти»[2]. Однако нельзя дѣлать и заключенія (подобно аріанамъ и другимъ еретикамъ), что посты излишни. Тѣ, кто дѣлаетъ такой выводъ, опираются на слова Христа: «не скверпитъ, рече, въ уста входящее»; «но (замѣчаетъ Артемій) тамо ясно объяви Господь разумъ слова, рекъ: а еже неумовенными руками ясти не скверпитъ человѣка»[3]. Такимъ образомъ, это выраженіе—«не скверпитъ входящая и проч.»— было высказано при исключительныхъ обстоятельствахъ и съ спеціальной цѣлью указать на неправильное толкованіе поста іудеями, державшимися крайностей обрядоваго закона Моисеева. Для христіанъ же оно вовсе не имѣетъ и не можетъ имѣть значенія довода противъ постовъ. Послѣдніе, по мнѣнію Артемія, являются, наоборотъ, весьма полезнымъ упражненіемъ въ христіанскомъ благочестіи.

Между сужденіями о постѣ, высказанными Артеміемъ въ московскихъ и въ литовскихъ посланіяхъ, очевидно, нѣтъ существенной разницы. Если въ Литвѣ Артемій раскрываетъ свои мнѣнія полнѣе и яснѣе, то это объясняется условіями полемики: его противники, исходя изъ ученія о духовномъ, внутреннемъ значеніи поста, приходили къ отрицанію и самого поста, какъ воздержанія отъ пищи; православному полемисту приходилось отстаивать необходимость и внѣшнихъ проявленій поста и внутренняго его значенія.

Аргументація Артемія при защитѣ поста оказывается въ значительной степени позаимствованной у Исаака Сирина, какъ показываетъ нижеслѣдующее сравненіе:

---

[1]) Ст. 1359.

[2]) Ст. 1358.

[3]) Тамъ же.

Артемій, ст. 1255,15—32.

Выпросъ нѣкоего отъ премудрыхъ святыхъ сице глаголюще: кое прьвое начало человѣку рати грѣха? И отвѣщля: яко сіе убо есть всѣмъ вѣдомо, яко начало подвига, еже противу грѣху человѣку постъ самому Господу указавшу. По крещеніи бо абіе духъ изыиде его въ пустыню и постися дній 40. И тако побѣди искусителя. И вси убо, исходящеи въ слѣдъ Христа, на семъ основаніи назидаютъ и прочая добродѣтели. Сіе данное намъ оружіе отъ воеводы нашего. И непмѣнй поста иаго входить въ подвигъ, и удобь побѣжаемъ бываетъ. И аще убо изложивый законъ постися, кольми паче вѣрующимъ ему и послѣдующе закону его.

Исаакъ Сиринъ,(И.П.Б. Q. I, 207).

(л. 95) въпро: иже ѿвръже ѿ себе, въса мльвѫ и вънидетъ въ подвигь, кое е начало его въ рати грѣха и ѿкждȣ начинаетса бореніе. ѿвѣ: се въсѣмь знаемо. ꙗко коемꙋжо подвигъ грѣха и желаніа, трꙋдъ поста е начало... (л 98) и спсже, егда видѣнь бы на Іѻрдани, ѿсждȣ начат. по крщені бо изведе его дхь вь пꙋстынѫ. и постиса днп м. и нощіи м. такоже и въси исходащеи послѣдоваті емꙋ, на се ѡснованіе полагаѫт начало подвига своего. ѡрѫжіе бо е, съдѣланное ѿ ба. кто иерадп въ сего и неꙋкорится. аще изложивыи законь постіл. кто ѿ ихже съблюдаѫщи законь не трѣбꙋеть поститиса;... (л. 98 об.) сила его (діавола) поживлаетса ѡрѫжіе данны намъ ѿ воеводы нашего.

Толкованіе изреченія «не сквернитъ въ уста входящая» взято было Артеміемъ, должно быть, изъ 57 слова Пандектъ Никона, гдѣ это изреченіе толкуется довольно подробно и въ выраженіяхъ, близкихъ къ употребленнымъ Артеміемъ: здѣсь выясняются обстоятельства, при которыхъ были произнесены эти слова; дѣлаются возраженія противъ невоздержныхъ,

«иже бъ чрѣво»[1]); указывается, что воздержаніе отъ мяса и пресыщеніе въ то же время другими яствами «ничто полз҃етъ». Все это — мысли, близкія къ высказаннымъ Артеміемъ[2]).

Наконецъ, можно замѣтить нѣкоторую близость сужденій Артемія о воздержаніи къ одному изъ словъ св. Василія Великаго въ Постнической книгѣ. По отношенію къ страстямъ, говоритъ Василій Великій, есть только одна мѣра воздержанія — совершенное отъ нихъ удаленіе; по отношенію же къ пищѣ

---

[1]) Сравн. Артемій, ст. 1359,5–6: «иже Богъ чрево».

[2]) Рип. М. Синод. Библ. № 195: (л. 571 об.) стго анастасія синаіск. (на полѣ: въпрос). Гоу глащь. яко не въходащаа въ оуста скврънитъ члка. и почто оци оуставиша не ясти намъ мас, въ стыа посты; (на полѣ: отвѣ). Не о брашно рече гь се. вѣмы оубо яко многоядение и многопитіе скврънитъ члка. възвижаще нань стрти плъскыя къ студодѣанію. ибо сила сатанина по іовѣ на пъпѣ чрѣвнѣмъ. нъ понеже фарисеи зазрѣша апломъ яко не оумывснама рѫкама ядащимъ. къ симъ отвѣща гъ рече. не въходащее оусты осквърнѣеть члка. сирѣчь не скврънитъ рѫчнаа еже вы блюдетеса. нъ иже о члка исходащаа съгрѣшеніа та скврънатъ члка. тѣи же приводи. а еже неоумытама рѫкама ясти. не скврънитъ члка. обаче аще и въсѣмощно есть намъ ясти, нъ не въсѣ на ползѫ по аплу. рече бо въсѣ ми лѣть есть. рекше ясти и пити, нъ не азъ обладанъ бѫдѫ о чьсого. сирѣчь не дльжснъ есмъ ядѣ яко о брашенъ, и (л. 572) еже о ни похотіа обланъ быти. мнози бо не вънимающе семѫ нъ она тъчіа блюдаще яко ясти и пити лѣть есть члкомъ. и атробѫ наплънѣти яко давшѫ намъ боу иже о земля и о морѣ къ наслажденію. о сытости и сласти не мало врѣждаатса. о них же рече. имже бъ чрѣво. и брашна чрѣвѫ и чрѣво брашнимъ. бъ же и се и сіа да оупразнитъ въсѣкь оубо пост и земелѣганіе (sic) и жестокожитіе. два разума сѫ благочьстіа. овь оубо яко да сладкыхъ мирскыхъ испаслажьшеса подвизаащеиса, бѫдащіи благъ въ тѣхъ мѣсто насладатса. ов же яко да смѣрившеса тѣлъ, съ нимъ смѣритса дша и помыслъ. оумилѣвающи же са дши, благооумиленѣ мѫчитса боу члкъ и приемлетъ прощеніе. аще ли кто мас оубо отсвѣщаса иными же брашны и житіемъ оупитавасть и оутлъстѣваетъ тѣло, ничто ползуетъ о мяса постаса.

могутъ быть различныя мѣры воздержанія, смотря по возрасту, по привычкамъ тѣла, по степени искуса («по начинаниж»); поэтому нельзя для всей братіи указать одну точную мѣру пріятія пищи, или одно время. Василій Великій и ограничивается указаніемъ лишь самаго общаго требованія: «не преисполнати оутробоу и штагчевати пищами... гу рекшю. горе вам насыщении»[1]). Въ дальнѣйшемъ изложеніи высказанная мысль развивается подробнѣе отдѣльными частными положеніями[2]).

---

[1]) Сравн. Артемій, ст. 1250,13—15: не преисполняти утробу паче мѣры. Рече бо Господь: горе вамъ насыщенныя!

[2]) Рки. Чудова монастыря, № 10 (1388 г.): (л. 87) что ес мѣра въздержаниа.

О стрѣсти убо ѥдина мѣра въздержаниа. свершеноѥ оудалениѥ. ѿ иже к пагубнѣ сласти ведущих. ѿ брашнѣх же. ꙗко потребы иныи инѣмъ сут. по възрастѣх же и начинаниих и к телесному ѡбычаю. своиствънѣ раздѣлаѥт. сице и мѣра приꙗтьꙗ различна и ѡбразъ. тѣм же ѥдинѣмь правило всѣмъ ѡбьемати иже в братствѣ немощно. ѿлучившим же ѥ и здравьствующим и постнѣцѣм (sic) мѣру ѿ се прием и комже коѥмуждо съвпадающаꙗ расмощренѣ (sic) бывати ѿ заповѣданых и строѥных ѡставлаѥ. не бо иже в коѥмждо слово ѡбьꙗти мощно. но ѥлико ѡбщаꙗ оучтьства всачьскы держаще. болащих бо оутѣшениѥ ѿ брашен. или иже инако претружьшаꙗса и силы дѣлехъ (л. 87 об.) или готоващаꙗсꙗ к трудом сирѣч вуществим. или нѣкоѥго ино ѿ болѣзны. настоꙗще и противу приꙗть ѥда оустроит. ни оубо ври пищи то вьсѣм законоположити мощно. ни ѡбразъ ни мѣроу. но разум оубо ѡбщии да будет. иже не жадати сытость. ѥже бо преисполнати оутробоу и штагчевати пищами. клатвѣ достоино. гу рекшю. горе вам насыщении. и самоѥ же тѣло неоудобь потребно к дѣꙗнию оустраꙗѥт. и къ сьну оудобь сьносно и готовѣише къ вредом. но ни сладкоѥ конець творити снѣди и подобаѥт. но къ иже жити потребу ѿвращающимса сласти блудьноѥ. иже поработати сластем. ничтоже ино ѥст. развѣ бга себѣ творити чрево. понеже бо тѣло наше приистъщаваѥмо и истича (sic). приисполнена требуѥт. тѣмже и ѥстьствена ѥсут пищнам желаниꙗ. правоѥ слова брашно приꙗтиѥ. наполнениѥ истьщившаꙗса к животнаꙗ съставлению повелѣваѥмо. или сухим или мокрым пища. потреба будет оудобнѣише на пре-

«иже бъ чрѣво»[1]); указывается, что воздержаніе отъ мяса и пресыщеніе въ то же время другими яствами «ничто полезуетъ». Все это — мысли, близкія къ высказаннымъ Артеміемъ[2]).

Наконецъ, можно замѣтить нѣкоторую близость сужденій Артемія о воздержаніи къ одному изъ словъ св. Василія Великаго въ Постнической книгѣ. По отношенію къ страстямъ, говоритъ Василій Великій, есть только одна мѣра воздержанія — совершенное отъ нихъ удаленіе; по отношенію же къ пищѣ

---

[1]) Сравн. Артемій, ст. 1359,5–6: «имже Богъ чрево».

[2]) Ркп. М. Синод. Библ. № 195: (л. 571 об.) стго анастасія синаиска (на полѣ: въпро). Гсу глащь. яко не въходащаа въ оуста скврънитъ члка. и почто отци оуставиша не ясти намъ мас, въ стыа посты; (на полѣ: отвѣ). Не о брашно рече гь се. вѣмы оубо яко многоядевіе и многопитіе скврънитъ члка. възвижаще нань стрти плъскыя къ студодѣанію. ибо сила сатанина по іовѣ на пѫпѣ чрѣвнѣмъ. нъ понеже фарисее зазрѣша аплом яко не оумывснама рѫкама ядѫщимъ. къ симъ отвѣща гь рече. не въходащее оусты оскврънѣеть члка. сирѣ не скврънна рѫчнаа ѣаже вы блюдетеса. нъ иже о члка исходащаа съгрѣшеніа та скврънатъ члка. тѣм же привоплъ. о еже неоумытама рѫкама ясти. не скврънитъ члка. обаче аще и въсѣмощно есть намъ ясти, нъ не въсѣ на полѕѫ по аплоу. рече бо въсѣ ми лѣть есть. рекше ясти и пити, нъ не азъ обладанъ бѫдѫ о чьсого. сирѣ не дльжонъ есмъ изѣ яко о брашенъ, и (л. 572) еже о них похотія обланъ быти. мнози бо не вънимающе семѹ нъ она тъчіа блюдѫще яко ясти и пити лѣть есть члкомъ. и ѫтробѫ наплънѣти яко давшѹ намъ боу иже о земля и о морѣ къ наслажденіа. о сытости и сласти не мало врѣждаатса. о них же рече. иже бъ чрѣво. и брашна чрѣвѹ и чрѣво брашнω. бъ же и се и сіа да оупразнитъ. въсѣкь оубо пост и земелѣганіе (sic) и жестокожитіе. два развна сѫ благочьстіа. овь оубо яко да сладкых мирскыхъ испасламьшеса подвизаѫщеса, бѫдѫщіи благъ въ тѣх мѣсто насладатса. ов же яко да смѣрившеса тѣлъ, съ нимъ смѣритса душа и помыслъ. оумилѣвающи же са души, благооумиленѣ молитса боу члкъ и приемлетъ прощеніе. аще ли кто мас оубо отвѣнѣаса инѣми же брашны и житіемъ оупитаваас и оутлъстѣваетъ тѣло, ничто полезуетъ о маса постаса.

могутъ быть различныя мѣры воздержанія, смотря по возрасту, по привычкамъ тѣла, по степени искуса («по начинанию»); поэтому нельзя для всей братіи указать одну точную мѣру пріятія пищи, или одно время. Василій Великій и ограничивается указаніемъ лишь самаго общаго требованія: «не преисполняти оутрьбоу и отягчевати пищами... гу рекшю. горе вамъ насыщении»[1]). Въ дальнѣйшемъ изложеніи высказанная мысль развивается подробнѣе отдѣльными частными положеніями[2]).

---

[1]) Сравн. Артемій, ст. 1256,13—15: не преисполняти утробу паче мѣры. Рече бо Господь: горе вамъ насыщенныи!

[2]) Рки. Чудова монастыря, № 10 (1388 г.): (л. 87) что есть мѣра въздержанию.

О страсте̑мъ оубо єдина мѣра въздержанию. совершеное оудаленье. а иже к пагубѣ сласти ведущи. и брашнѣ же. яко потребы иным инѣмъ суть. по възрастѣ же и начинании и к телесному обычаю. своиствьнѣ раздѣляетъ. сице и мѣра приятью различна и образъ. тѣмь же єдинѣмъ правило всѣмъ обьемати иже и брашнѣ немощно. разлучившимъ же ся и здравьствующихъ и постницѣ (sic) мѣру и сего приятия и комже коимуждо съвпадающем расмотренѣ (sic) бывати и заповѣданы и строеныя оставляю. не бо иже в коимждо слово обьяти мощно. но єлика обща оучтьства всячскы держатся. болящих бо оутѣшение и брашенъ. или иже инако претружьшася и силны дѣлехъ (л. 87 об.) или готовящася к трудомъ сиръ путествии. или нѣкоего иного и болѣзны. настоящее и противу прияти єда оустроитъ. ни оубо иро пищи то все законоположити мощно. ни образъ ни мѣроу. но разумъ оубо общии да будетъ. иже не жадати сытость. иже бо преисполнати оутробоу и отягчевати пищами. клятвѣ достоино. гу рекшю. горе вамъ насыщени. и самое же тѣло неоудобь потребно к дѣнетию оустраяетъ. и къ сьну оудобь сьносно и готовѣише къ вредомъ. но ни сладкое конець творити снѣди и подобаетъ. но къ иже жити потребу отвращающися сласти блудьное. иже поработати сластемъ. ничтоже ино есть. развѣ бга себѣ творити чрево. понеже бо тѣло наше приистъщаваємо и истича (sic). приисполнена требуєтъ. тѣмже и єстьства ѥсть пищнам желанию. правое слово брашном приятие. наполнение истьщившася и животна съставлению повелѣваютъ. или сухим или мокрым пища. потреба будетъ оудобнѣише на пре-

Зная, какъ часто цитуетъ Артемій Василія Великаго, можно думать, что и это слово послѣдняго не осталось безъ вліянія на Артемія и, хотя за исключеніемъ одного незначительнаго выраженія, текстуальнаго сходства указать нельзя, однако общая мысль св. Василія—о необходимости воздержанія—могла перейти и къ Артемію. Впрочемъ, мысль эта была довольно обычна во всѣхъ почти аскетическихъ сочиненіяхъ и потому приписывать ее всецѣло вліянію Постнической книги, конечно, нельзя.

Отстаиваетъ Артемій также и *иночество*, какъ состояніе наиболѣе близкое къ идеалу христіанской жизни и могущее привести человѣка къ святости. Его противники-лютеране полагали должнымъ: «иконамъ не кланятися и служба Божія инако имѣти, и великаго и чистаго постническаго житія уставы отметати»[1]). Артемій упрекаетъ ихъ, говоря, что это «нѣсть отъ святыхъ проповѣдаема обрѣсти, ни отъ апостолъ, ниже отъ пророкъ, иже

мѣнити потребы сия принесем. явлше же и гь. в них же оучрежаше оутрудившаяся множьства. за еже не ослабити на пути. их же аще могы бо простерти чюдо в пустыня оумышлениям. много сндя. ещо просту и худу пищу оуготова тѣмь. яко хлѣбомь по ивану оубо ячмѣном быти. и рыбы же часть на хлѣбѣ. w пивѣ же ни въспомяну. их самороднѣ всѣмъ и довлающи потребамъ. водѣ предлежащии. развѣ аще нѣкому болѣзня радi пакостно есть таково житые. яко шрѣно по свѣту (sic) павлову к тимоѳѣю. и вся же елика промвленно. пакость иму. шрѣна да су непослѣдовано ради съставлем. оубо телесная пища изволяти. тѣми же паки пищами ратовати си тѣло. и запинати токъ заповѣди служем со же и стоие оуказание на iс. еже дша наша wбучати. бѣгати вредныхъ. аще и сладость иму. потребно есть оубо всяцѣм wбразом оудобь wбрѣтаемое предъпочитати. и невиною издержим истязовати на. чтнѣ имам и многосвѣдиам. заслажающа многоцѣнными оуслаженми брашна. но еже в коемждо странѣ оудобь примти и худо и всѣм потребу предлежащее. сие приимати и привъводим. единѣми нужнѣйшiми к животу приемлющю. спрѣ масло и таковѣми. и аще что к болящих оутѣшению (л. 88) потребно. и къ сему аще есть без многа истязаньм и плищовъ пребывати.

[1]) Ст. 1211.

о васъ нынѣ слышится. Не отъ Христа пріясте науку, якоже сами глаголете, но отъ нѣкоего инока латинянина, обѣщанія своего отвръгшася»[1]). Тѣ, говоритъ Артемій, кто изъ любви къ Богу удалились отъ міра, скитаются въ пустыняхъ, погрузившись въ безмолвіе, терпя лишенія и тѣломъ и духомъ, люди, которыхъ даже весь міръ не достоинъ, — они лютеранами считаются «за скотину и звѣря дивыя»[2]). Между тѣмъ, возражаетъ полемистъ, самъ І. Христосъ далъ первый примѣръ иночества, неоднократно удалялсь для молитвы въ пустыню или на гору Елеонскую. Его примѣру слѣдовали многіе великіе подвижники, каковы: Антоній Великій, Арсеній, Іоаннъ Ѳиваидскій и другіе. Они покидали міръ и уходили въ пустыню, чтобы тамъ вполнѣ предаться подвигамъ вѣры, будучи «безстрастни и съвръшеніи премудри, яко юроди вмѣнившася»[3]). И если эти «свѣтила, ихже весь міръ требоваше и словесе, и вѣдѣнія, и помощи», удалились отъ міра и предпочли всѣмъ радостямъ его юдоль плача и лишеній, — тѣмъ болѣе слѣдуетъ намъ, грѣшнымъ людямъ, подражать ихъ примѣру и бѣжать отъ соблазновъ міра, предъ которыми трудно устоять немощнымъ людямъ. Не хулить иноческую жизнь, но подражать ей мы должны, погружаясь, подобно инокамъ, въ смиренное безмолвіе и плачъ о своихъ беззаконіяхъ: «отъ плача бо приходитъ кто въ чистоту душевную... плача бо есть нынѣшнее время»[4]).

Вообще Артемій неоднократно и довольно подробно останавливается на сущности иноческой жизни, значеніи ея и на обѣтахъ иночества. Эту жизнь онъ ставитъ особенно высоко, и даже готовъ признать, что иноки исполняютъ даже больше того, что должны дѣлать по обязанности христіанина («иноци, хранящеи яже выше заповѣдеи», ст. 1265). Сущность монашеской жизни есть безмолвіе и воздыханіе о прегрѣшеніяхъ. «Молчаніе, говоритъ Артемій, — таинство будущаго вѣка, а словеса же сосудъ міра сего есть... Рече нѣкій отъ премудрыхъ святыхъ: въздыхаяй единъ часъ о души своей лѣпше естъ ползующаго весь міръ въ видѣнія своемъ; лучше естъ кому въскресити

---

[1]) Ст. 1211.
[2]) Ст. 1211,41-42.
[3]) Ст. 1258.
[4]) Ст. 1258—59.

укрѣщеніе душа своея отъ страсте, нежели въскресити умершихъ»[1]). Особенно совѣтуетъ прибѣгать къ безмолвію Артемій въ «нынѣшнее время», которое есть «плача время»: безмолвіе и погруженіе въ сосредоточенное размышленіе о вопросахъ нравственной жизни можетъ содѣйствовать воспитанію въ душѣ человѣка чувства христіанской любви»[2]).

Цѣль иночества, такимъ образомъ, сводится, къ очищенію и возвышенію личности человѣка путемъ покаянія, безмолвія, воздыханія и соблюденія всѣхъ вообще монашескихъ обѣтовъ. Иночество имѣетъ въ виду личность, а не общество, служитъ къ личному совершенству человѣка, принимающаго его. Поэтому понятна мысль Нила Сорскаго, повторяемая и Артеміемъ: «въ нынѣшнее время похвальнѣе общаго особное житіе»[3]). Это «особное житіе», какъ понимали его Нилъ Сорскій и Артемій и какъ оно выразилось въ реальной формѣ у учениковъ Нила Сорскаго,— былъ скитскій образъ жизни. «О общежителнѣмъ же чинѣ обрѣтохомъ писано отъ святыхъ, яко преже многихъ лѣтъ разрушися таковое жителство. Аще же и дръжати, то нѣціи нынѣ въ своихъ воляхъ дръжатъ, а не якоже общежителный уставъ. И воли Божія есть, такожс игуменства духовне погибша. Тѣмъ же не требѣ нынѣ игуменъ, но потреба нынѣ служителемъ о церкви же и страннопріимствѣ. Въ нынѣшнее бо время похвалнѣя общаго особное житіе, и спасая спасетъ свою душу»[4]). «Похвалено убо есть отъ отецъ, еже со единѣмъ или многo съ двѣма безмолствовати: средній путь быти сь глаголютъ. Идѣ же бо, рече Господь, два или тріе събраны въ имя мое, ту есмъ посредѣ ихъ»[5]). Для иноковъ, собранныхъ «во имя Господне»,

[1]) Ст. 1224.

[2]) «Безмолвіе бо сже съ расуженіемъ вся заповѣди въ себѣ съдръжитъ. Заповѣдь она первая «еже възлюбиши Господа Бога и ближняго» внутрь того затворенна суть. Хощеши ли стяжати любовь ближняго, внутрь душа твоея по евангельской заповѣди удали себе отъ него, и тогда възгарается въ тебѣ желаніе любве его, яко о видѣніи ангела свѣту, и уставленными деньми виждъ любящихъ тя лица. Иночество бо жительство похвала церкви Христовѣ». (Ст. 1259,43—1260,10).

[3]) Ст. 1261.

[4]) Ст. 1260,39—1261,6.

[5]) Ст. 1261.

Артемій указываетъ занятія: «странничество истинное и любодружное уединеніе, и прочитаніе книжное въ безмолвіи, и вопрашеніе искусныхъ, и еже къ трудолюбивой молитвѣ упражненіе всякому потребно есть, дондеже пріиметъ учительства духа внутрь незабытнаго разума»[1]).

Такимъ образомъ, въ своихъ возрѣніяхъ на иночество Артемій примыкаетъ къ Нилу Сорскому и другимъ заволжскимъ старцамъ: онъ выдвигаетъ на первый планъ «скитское житіе», какъ наиболѣе цѣлесообразное средство осуществить заботу о спасеніи души,—это есть «средній путь» между общежительнымъ уставомъ и подвижничествомъ въ одиночествѣ. Стоя на этой точкѣ зрѣнія и, слѣдственно, признавая за монашествомъ значеніе религіозно-воспитательной школы для совершенствованія отдѣльной личности, Артемій, естественно, не могъ признавать широкой общественной роли монашества, какъ особаго рода государственнаго учрежденія, и не сочувствовалъ стремленію къ матеріальнымъ льготамъ и выгодамъ, за которыми гнались сторонники противнаго ему взгляда. Мы знаемъ, что еще въ Москвѣ онъ явилъ себя противникомъ монастырскаго землевладѣнія, какъ обычая, несогласнаго съ правилами иноческими. Этотъ же взглядъ замѣчаемъ у него и въ Литвѣ, гдѣ онъ разражается укоризнами по адресу стяжателей[2]). При условіяхъ религіозныхъ броженій въ Литвѣ, вполнѣ понятно, если Артемій, сдерживавшій свои сужденія по трактуемому вопросу въ Москвѣ,—здѣсь долженъ былъ высказаться въ весьма категорической формѣ: стремленіе

---

[1]) Тамъ же.

[2]) «Что же имамъ рещи о обдержащемъ нынѣшнемъ окаяннѣмъ обычаи тщащихся въ приложеніе монастырскаго богатства и о стяжаніи селъ и многихъ служебъ, яже царскія паче же мучительска власти свойственна? Нѣцін же отъ невѣдѣнія божественныхъ писаній, отъ своихъ пристрастей добродѣтель мнятъ приходити таковая творяще, яко забывше обѣщанія своего, яко всѣхъ сихъ отрекшеся мірскихъ и дахомъ обѣты святости, еже безъ попеченія суетныхъ угодити Богу... Не обѣщахомъ ли ся съвръшеніе отъ міра умрьщвлечіе имѣти и Христоподражателную нищету? И како можемъ къ тому причастницы частемъ мірскимъ быти, апостолу глаголющу: не любите міра и иже сутъ въ мірѣ? Аще кто любитъ міръ сей, нѣстъ любве отча въ немъ... Ни бо мощно есть Богу работати и мамонѣ». (Ст. 1236,31 — 1237,1; 1237,8—11; 1237,27—28).

къ стяжаніямъ служило, съ одной стороны, къ большому соблазну для населенія, подрывая въ немъ уваженіе къ духовенству; съ другой стороны, оно не соотвѣтствовало идеѣ иночества, какъ отверженія отъ міра, и пагубно отзывалось на нравственныхъ качествахъ монашества, понижая его моральныя достоинства. Но не одни иноки были повинны въ стремленіи къ стяжаніямъ: право подаванья широко деморализовало и бѣлое духовенство, и Артемій долженъ былъ высказаться также по этому поводу. Указавши, что «продаютъ и купятъ священичества же и игуменства и богокръмствуютъ, яко же Іюда и Симонъ вълхвъ»[1]), Артемій какъ бы извиняется передъ читателями въ томъ, что онъ инокъ, рѣшается выступить съ обличеніемъ[2]). Тѣмъ не менѣе, онъ ведетъ обличеніе и бѣлаго духовенства: ссылкой на Діонисія Ареопагита онъ доказываетъ, что священникъ, совершающій поступки, недостойные своего высокаго сана, «нѣстъ сіе священникъ, но злый лстецъ и поругатель себѣ, волкъ на Божіа люди, въ кожу (овчю?) оболченъ»[3]). Онъ удивляется, какъ можетъ священникъ «съвѣстити людемъ божественныя добродѣтели, не увидѣвше тѣхъ силу. Или како божественнаго преподадятъ Духа, нижѐ аще естъ Духъ Святый имствомъ и истинною вѣровавше?»[4]).

Артемій съ сожалѣніемъ видитъ, что и общество какъ бы само не желаетъ имѣть истинныхъ пастырей и болѣе сочувствуетъ тѣмъ, кто готовъ потворствовать страстямъ[5]). Въ виду этого, онъ совѣтуетъ «отрѣвати чуждаа» писаніямъ и съ осторожностью относиться ко всѣмъ, кто держатся противныхъ свящ.

---

[1]) Ст. 1237.

[2]) «Но не иноку сіа праведно исправляти». (Ст. 1238).

[3]) Ст. 1238, 4-7.

[4]) Ст. 1238, 15-21.

[5]) «Не нещутъ бо нинѣ священникъ, но ласкателей, ни душамъ строителей, но жрецъ чистыхъ, но заступникъ крѣпкихъ по приносимому: сиже яко собою царъ поставиша, а немного начаша, но таковымъ властемъ повиноватися и учимы есме не просто, но въ нихже заповѣдь Божіа не разоряется. Не будете бо, рече, раби человѣкомъ, и повиноватися подобаетъ Богови паче, нежели человѣкомъ. Той же и о духовныхъ властехъ; не остави насъ Господь прелщеныхъ мірскихъ чиновъ славами скитатися къ видимому взыраюшимъ ...» (Ст. 1239, 20-34).

Писанію мнѣній (очевидно, предостерегая тѣмъ отъ вліянія такихъ лицъ изъ среды духовенства, которые поддались вліянію новыхъ ученій). Въ дальнѣйшемъ изложеніи [1]) онъ повторяетъ совѣтъ держаться заповѣдей Господнихъ; при этомъ онъ цитуетъ Постническую книгу Василія Великаго [2]), словами которой доказываетъ, что настоятель, отдавая приказанія («въ нихже заповѣдуетъ или завѣщаетъ»), обязанъ сообразоваться не съ своей волей, но съ Божіей. Отсюда ясенъ выводъ, что главное руководство для христіанской жизни — въ свящ. Писаніи, котораго должны держаться и пастыри и пасомые, почему Артемій немедленно переходитъ къ вопросу о неправильномъ толкованіи Писанія у лютеранъ [3]).

Въ качествѣ источника по вопросу объ иночествѣ подъ руками у Артемія могла быть вся громадная область аскетическихъ сочиненій, занимавшихъ видное мѣсто въ святоотеческой письменности. Обсужденіе условій и требованій иноческой жизни составляло содержаніе этихъ сочиненій, при чемъ истолковывались и общія задачи иночества и болѣе мелкія, частныя правила, устанавливаемыя, какъ видъ благочестивыхъ упражненій и регламентировавшія собою обиходъ личной жизни инока. Несомнѣнно, что эта письменность была хорошо извѣстна Артемію, и у него, дѣйствительно, можно замѣтить слѣды вліянія ея.

Такъ, нѣкоторыя отдѣльныя выраженія обнаруживаютъ вліяніе Исаака Сирина, подвижническія слова котораго, какъ уже неоднократно указывалось, были въ числѣ главнѣйшихъ источниковъ Артемія и по многимъ другимъ вопросамъ. Приведу примѣры:

Арт., ст. 1223,27—32.	Исаакъ Сиринъ, И. П. Б. Q. I, 207, л. 351 об.
Птицъ, глаголемый еродіе, тогда радуется, внегда отлучатися вселенныя и идетъ въ пустыню непроходну сотворити	Птищь нарі́цаемыи е́рѡдїе, въ ѻ́но врѣма радоуе́тса и̓ веселитса по словеси прѣмждромъ. е̓гда ѿлоучитъ себе ѿ въселеныѫ

[1]) Ст. 1240 и 1241.
[2]) Ст. 1241,21 —1242.
[3]) Ст. 1242, строки 10 и сл.

птенца своя. Инокъ премудрый спѣшитъ въ селеніе безмолвно, въ еже сътворити плодъ жизни.	идеть въ поусто мѣсто и въселятса въ не, санце и доуша иночьствующагѡ, въ ѻно врѣма пріемлеть радѡ ибижа егда оудалятса ѿ члкъ, и ѿидеи въселятса въ страноу безмльвіа. И тамо поеть врѣма исода своего.
Артемій, ст. 1224,4–6.	Исаакъ Сиринъ, та же ркп, л. 175 об.
Молчаніе—таинство будущаго вѣка, а словеса же—сосудъ міра сего есть.	Млъчаніе таиство ѥ бѫдѫщаго вѣка. словеса же съсѫди сѫ сего мира.

Неоднократныя ссылки Артемія на Василія Великаго показываютъ, что ему хорошо была извѣстна Постническая книга этого писателя, заключающая въ себѣ рядъ наставленій инокамъ и указаній относительно обихода монастырской жизни. Конечно, изъ этого обширнаго сочиненія, цѣликомъ посвященнаго вопросамъ иноческой жизни, трудно было бы выбрать всѣ отдѣльныя мѣста, внушившія Артемію ту или иную мысль; въ нѣкоторыхъ случаяхъ помогаетъ, правда, то обстоятельство, что по большей части Артемій цитуетъ безъ существенной перифразировки [1]), но это бываетъ не всегда. Поэтому я ограничусь краткимъ пересказомъ содержанія лишь одной главы этого со-

[1]) Сравн., напр.:

Артемій, ст. 1241,21–37.	Постн. книга, острожск. изд., л. 154 (второго счета).
Каково мудрованіе долженъ есть имѣти настоятель въ нихже заповѣдуетъ или завѣщаетъ? (Отвѣтъ): къ Богу убо, яко слуга Христовъ и строитель таинамъ Божіимъ, боися, да не что чрезъ волю Божію, иже въ писаніихъ	Каково мѫдрованіе должено ѥ имѣти настоатель въ нихже заповѣдоуеть или завѣщаваеть; К Бгоу оубо яко слоуга Хвъ и строителе таинамъ бжіимъ. боіса, да не что чрезъ волю бжію іже в писаніи ісповѣдо-

чиненія, интересной тѣмъ, что она представляетъ какъ бы сводъ мнѣній св. Василія Великаго объ иноческой жизни [1]). Начинается она словами, что «достоитъ иноку преже всѣхъ нестяжательно житье имѣти»: мысль, очевидно, близкая и Артемію. Далѣе слѣдуетъ рядъ указаній относительно тѣхъ нравственныхъ качествъ, которыми долженъ отличаться инокъ: безмолвіе, скромность, трудолюбіе, терпѣніе въ скорбяхъ, стремленіе помочь окружающимъ и не возноситься предъ ними гордыней и т. п. Религіозныя обязанности инока опредѣляются, какъ твердое сохраненіе вѣры и слѣдованіе всему тому, чему учитъ религія (избѣгать клятвъ, не давать серебра въ ростъ, удерживаться объяденія, пьянства, унынія, лести, клеветы, ярости, похоти, гнѣва, лести; предпочитать быть на мѣстѣ страдающаго и обижаемаго, чѣмъ быть самому обидчикомъ; избѣгать бесѣдъ женскихъ и т. д.). Оканчивается слово совѣтомъ помнить о загробной жизни и страшномъ судѣ и поступать въ земной жизни такъ, чтобы не лишиться небеснаго блаженства по смерти. Общій характеръ всѣхъ этихъ наставленій сводится къ необходимости для инока совершеннаго отреченія отъ всякой житейской суеты, отъ всѣхъ люд-

---

неповѣдуемую, или речетъ или вообразитъ и обрящется лжесвидѣтель Божій и святотатецъ, или приведетъ что чюже Господня учительства. или оставитъ нѣчто отъ угодныхъ Богу. Къ братіи же, якоже питательница грѣетъ своя чада, благоволи подати тѣмъ не токмо благовѣствованіе Божіе, но и свою душу, имуще такову любовь, якову же имѣ къ намъ Богъ и Христосъ его.

оуемую іли речетъ іли вообрази. і обрящется лжесвѣдѣтель бжіи и стотатецъ. іли приведетъ что чюже гна оучителства, или остави что ѿ оугодны бви. к братіи же, (л. 154 об.) якоже питательница грѣетъ своя чада. бговоля подати тѣмъ къ блгооугодному бви, и полезное комуждо. не точію бговѣствованіе бжіе. но и свою дшю, по заповѣди гда и бга нашего іс ха рекшаго. заповѣдь новоу даю вамъ да любите другъ друга, якоже і азъ возлюбих вы. болше сея любве никтоже имат да кто дшю свою положитъ ѡ друзѣхъ своихъ.

[1]) Глава эта печатается въ Приложеніяхъ, подъ № VIII.

сихъ пороковъ; жизнь его должна протекать въ подвигахъ благочестія, въ которыхъ инокъ долженъ быть образцомъ для окружающихъ его. Именно этотъ общій характеръ сужденій Василія Великаго, замѣтный на всемъ протяженіи Постнической книги, сообщился и Артемій и съ такой-то точки зрѣнія онъ вооружается, напр., противъ сильной привязанности къ мірскимъ благамъ, замѣчавшейся имъ у литовскаго духовенства, преимущественно монашества.

Встрѣчаются у Артемія ссылки и на Діонисія Ареопагита, словами котораго нашъ полемистъ старается подтвердить, напр., свои мысли о высокомъ значеніи монашества или о необходимости священникамъ быть достойными своего званія. Цитаты изъ Діонисія Ареопагита носятъ двоякій характеръ: однѣ изъ нихъ, какъ на ст. 1347, воспроизводятъ текстъ Д Ареопагита съ дословной точностью[1]); другія – въ видѣ болѣе или менѣе

---

[1]) Примѣръ буквальнаго заимствованія:

Артемій ст. 1347,17–26.	Діонисій Ареопагитъ (Ч. Минеи, 3 окт), ст. 620.
Зри, да не наругаеши святая святыхъ и яже съкровеннаго Бога разумными и невидимыми разумѣньми почтеши, непричастна убо сія и чиста отъ несъвръшеныхъ съхранна, священная же единысвященыхъ съ священымъ осіаніемъ священнолѣпнѣ приобщая. Сице бо, якожо богословіе ликовникомъ намъ предасть, и самъ Іисусъ — богоначалнѣйшій умъ. И по малѣ: блаженнымъ и насъ лучшимъ существомъ явленнѣйше вкупѣ и мысленѣйше въсіавая, и къ своему тѣхъ уподобляетъ свѣту. Наша же ктому простирателнымъ и насъ въспростирающи добрыхъ рачительствомъ съвъкупи многая инаков.	Но зри, яко да не наругаеши святая святыхъ; благоговѣйньствуоши же и яже съкровеннаго Бога разумными и невидимыми разумѣнии почтеши, непричастна убо сия и чиста несъвершеннымъ съхранна; священим же единыя священныхъ съ священнымъ осіаніемъ священнолѣпнѣ приобщуя. Сице бо, якоже богословіе ликовникомъ намъ предастъ, и самъ Іисусъ, (богоначалнѣйшій умъ и пресушественны всякого священноначилія, святьства же и богодѣйствия начило и существо. и богоначалнѣйша сила), блаженнымъ и насъ лучшимъ существомъ явленнѣйше вкупѣ и мысленѣйше въсиваетъ, и къ

свободнаго пересказа[1]). О содержаніи одной, болѣе важной изъ этихъ цитатъ (на ст. 1237—8) было упомянуто выше.

Наконецъ, несомнѣннымъ источникомъ Артемія должно считать и Нила Сорскаго. Виднѣйшій представитель заволжской доктрины и основатель у насъ скитскаго житія долженъ былъ, конечно, оказать вліяніе на характеръ сужденій Артемія и о нестяжательности и о томъ, что похвальнѣе общаго житіе скитское. Такъ какъ въ VI главѣ мнѣ придется подробно говорить о Нилѣ Сорскомъ и о томъ направленіи, во главѣ котораго стоялъ онъ, а въ частности и о его взглядѣ на иночество, то здѣсь я позволю себѣ ограничиться только общимъ указаніемъ на близость сужденій Артемія къ идеямъ Нила Сорскаго.

Въ двухъ-трехъ краткихъ замѣткахъ опровергается Артеміемъ также и возраженіе проповѣдниковъ новыхъ ученій противъ *литургіи*. Они говорили: «литоргіа не требѣ; аще ли въсхощетъ кто причащатися, то кознодѣя даетъ хлѣбъ прежде, и потомъ вино»[2]). Сущность литургіи есть таинство Евхаристія, за которымъ протестанты не признаютъ значенія жертвы[3]). «Тамо (у протестантовъ) не нарицается причастіе тѣла Христова, но простый хлѣбъ, паче же блазньство нѣкое самозаконныя прелести»[4]). Протестанты считаютъ это «великое священнодѣйство» противнымъ Богу. Артемій возражаетъ, говоря, что и ему извѣстно «яко противно Богу ихъ. Кто же есть Богъ ихъ? Богъ вѣка сего, его же назнаменовалъ Павелъ, который ослѣпилъ разумы ихъ зловѣріемъ, не въсіяти имъ свѣту благо-

---

стиа въ единовидный и божественый старъшинъ животъ, и прочая.	сему та уподобляетъ по силѣ свѣту; наша же и тому простиратсяным и насъ вышнерь простирающимъ добрыхъ рачителъствомъ, съвъкупить многая инаковъства, и въ единовидный и божественный съвершинъ животъ...

[1]) Сравн. Арт., ст. $1236,_{18-27}$ и Діон. Ареопагитъ, ст. $395,_{13-36}$.

[2]) Ст. 1251.

[3]) Сравн. Садковскій. стр. 126.

[4]) Ст. 1277.

вѣстія славы Христовы, иже есть образъ Бога невидимаго. А отъ сего можетъ разумѣти, яко затмѣни суть въ Евангеліи Христовѣ»[1]). Не мудрено, если, будучи «затмѣни», они впадаютъ въ ложную мудрость и ставятъ Моисеевъ законъ выше Христова. Артемій касается и другого возраженія протестантовъ противъ литургіи и Евхаристіи. Они ссылались на слова ап. Павла: «яко Христосъ единою о грѣсѣхъ пострада» и толковали: «сіе рече Павелъ, яко не быти приношенію и жертвѣ безкровной и прочему священнодѣйству». Артемій объясняетъ[2]), что это сказано было іудеямъ, чтобы отвратить ихъ отъ Ветхаго Завѣта, который требовалъ также приношенія жертвъ, — т. е. чтобы упразднить Моисеевы жертвы, имѣвшія значеніе прообраза искупительной жертвы Спасителя и ставшія излишними послѣ совершенія послѣдней. Защищая вообще христіанское богослуженіе, Артемій уподобляетъ его «Христовымъ службамъ»: «Христовыхъ же служебъ священнодѣйство образъ сутъ небесныхъ, и слика небеснымъ существомъ невещественне и премирне, намъ же вся въ образѣхъ предана бяху. Тѣмже посредѣ законнаго же и небеснаго наше священнодѣйство средою края нѣкако обоихъ касаяся, исполненіе бо законныя службы, яже въ насъ священная служба»[3]).

Въ другомъ мѣстѣ Артемій упоминаетъ, что лютеране называли литургію «чарами» и говорили «о заколеніи агнца, яко то есть вещъ противна Богу»[4]). По этому поводу онъ замѣчаетъ, что «о таковыхъ божественныхъ и неизреченныхъ вещѣхъ... нѣстъ лзѣ глаголати... Подобаетъ же намъ смиритися предъ Богомъ, а не высъкая мудрствовати, и не внимати прелщеннымъ ругателемъ и досадителемъ»[5]).

Изъ сказаннаго можно заключить, что нужды нѣтъ подыскивать источникъ сужденій Артемія о литургіи, ибо защита имъ этого установленія церковнаго очень слаба и сводится въ сущности къ однимъ только общимъ сужденіямъ, не разбивая возраженій лютеранъ по существу. Можно прямо сказать, что

---

[1]) Ст. 1277–1278.

[2]) Ст. 1278—79.

[3]) Ст. 1279.

[4]) Ст. 1274.

[5]) Тамъ же.

у него нѣтъ фактическаго опроверженія ученія лютеранъ. Чѣмъ объяснить это? Вопросъ трудный: можетъ быть, лютеранскіе проповѣдники не выдвигали на первый планъ въ своемъ ученіи свое толкованіе литургіи; можетъ быть, Артемій чувствовалъ себя безсильнымъ отвѣчать за неимѣніемъ достаточно основательныхъ источниковъ [1]). Характерно только то, что и у другихъ допетровскихъ противолютеранскихъ полемистовъ вопросъ о литургіи не затрогивался, если не считать краткой замѣтки въ отвѣтѣ Іоанна Грознаго Рокитѣ [2]). Но и эта замѣтка носитъ такой же характеръ общаго сужденія, какъ и сужденія Артемія, и такъ же мало касается существа лютеранскаго возраженія; нечего и говорить, что о положительномъ обоснованіи православнаго ученія и рѣчи не было ни у Грознаго ни у Артемія.

Изъ предыдущаго разбора сужденій Артемія, надѣюсь можно вывести справедливость высказаннаго мною раньше общаго положенія,—что, въ силу условій полемики, православное ученіе раскрывалось Артеміемъ не во всѣхъ частяхъ, не въ полномъ объемѣ, а лишь поскольку это вызывалось возраженіями его противниковъ. Чѣмъ болѣе рѣзки и ожесточенны были нападки послѣднихъ и чѣмъ болѣе касались онѣ внѣшне-обрядовой стороны религіи, тѣмъ подробнѣе разсѣевалъ доводы своихъ противниковъ Артемій и тѣмъ полнѣе выяснялъ онъ православное ученіе (напр., по вопросу о крестѣ, иконахъ и друг.). Но его аргументація направлялась главнымъ образомъ на опроверженіе иновѣрныхъ мнѣній, и въ этомъ причина, почему у него почти не найдемъ положительнаго изложенія православнаго ученія: онъ по преимуществу полемистъ и апологетъ.

Раньше, чѣмъ сдѣлать общія заключенія объ историко-литературной сторонѣ полемики, укажу содержаніе тѣхъ *нравственныхъ воззрѣній* Артемія, которыя были высказаны имъ въ посланіяхъ какъ бы случайно, попутно, не будучи вызваны прямыми интересами полемики.

---

[1]) Впрочемъ, кое-что могъ Артемій найти у Діонисія Ареопагита, ст. 642—643.

[2]) Моревъ: «Камень вѣры», стр. 38.

Въ основѣ нравственныхъ воззрѣній старца Артемія лежитъ любопытный взглядъ на *происхожденіе добра и зла*. Божество есть источникъ добра и потому оно не могло внести зла въ человѣческій міръ: «злое убо Богъ не сотвори, ни созда»[1]). Возникаетъ вопросъ: откуда же въ такомъ случаѣ зло въ мірѣ и несовершенство въ людяхъ? Артемій отвѣчаетъ, что недостатки и порочныя наклонности не врождены людямъ и не составляютъ ихъ постоянныхъ, природныхъ свойствъ; но человѣкъ впадаетъ въ нихъ, если извращаетъ свою духовную природу. Богъ вложилъ въ душу человѣка стремленіе къ совершенству, вложилъ матеріалъ для совершенствованія—задатки благихъ качествъ и способностей. Однако, человѣкъ, не развивая надлежащимъ образомъ этихъ способностей, уклоняетъ ихъ отъ первоначальнаго назначенія и самъ приближается къ порочности. «Не естества бо страсть, но произволенія», говоритъ въ одномъ мѣстѣ своихъ посланій Артемій[2]). Тѣ, кто считаетъ порочность врожденнымъ, природнымъ качествомъ, ошибаются: «прелщаются нѣціи, глаголюще естествены быти страсти нѣкія въ души, не разумѣвше, яко съставленію естеству свойства, мы же отъ небреженія въ страсти претворихомся; яко бо естествомъ въ насъ сѣмя чадородія ради, мы же преложихомъ то на блудъ; естественнѣ въ насъ ярость на зміа, превращаемъ же ту на ближнего; естествомъ въ насъ ревность на добродѣтели, мы же на зло ревнуемъ; естествено души, еже славы желати, но вышняя, а не нынѣшняя суетныя въ насъ есть, еже гордѣтися надъ бѣсы, мы же на разумъ Божій и на святыхъ его възносимъ себе»[3]). Такимъ образомъ, всѣ лучшія природныя силы и стремленія человѣка, получая невѣрное направленіе, извращаются и приводятъ къ порокамъ. «Блудъ, говоритъ Артемій, есть всеялкшіе или въ словесѣхъ, или въ вещѣхъ, сіе убо въ тѣлесныхъ. Душевный же блудъ—всяка ересь и нечестіе»[4]). Всѣ пороки и недостатки (и, главнымъ образомъ, ересь и нечестіе) являются, слѣдовательно, ни болѣе ни менѣе, какъ извращеніемъ природныхъ свойствъ человѣка. Это извращеніе происходитъ весьма часто по невѣ-

[1]) Ст. 1204.
[2]) Ст. 1213.
[3]) Ст. 1204.
[4]) Тамъ же.

дѣнію. Поэтому Артемій даетъ совѣтъ читать свящ. Писаніе и разбираться въ немъ съ тщаніемъ, ибо это есть вѣрнѣйшій путь сохранить себя отъ заблужденій [1]). Поучаясь въ божественныхъ писаніяхъ и постигая духъ ихъ, человѣкъ получаетъ знаніе и того, въ какомъ направленіи должно развивать свои силы. Поэтому христіанину, желающему достойно провести жизнь на землѣ, Артемій совѣтуетъ не только читать свящ. Писаніе, но и вникать не въ одни лишь слова его, а въ общій духъ, стараясь овладѣть общимъ настроеніемъ священной книги: «писмя бо умерщвляетъ, духъ живитъ» [2]). Задача христіанина облегчается еще тѣмъ, что законъ Христа простъ и не сложенъ; онъ сводится къ заповѣди о любви къ Богу и ближнему: «ничтоже ино, токмо любовь и съединеніе намъ законъ полагаютъ» [3]). О заповѣдяхъ блаженства Артемій отозвался: «сіе убо есть начало истинныя жизни человѣку» [4]).

Воззрѣнія на добро и зло, подобныя высказаннымъ Артеміемъ, часто встрѣчались въ патристической литературѣ. Такъ, у Исаака Сирина, въ 3-мъ словѣ, находимъ мысль, что душа отъ природы свободна отъ страстей; страсти суть нѣчто придаточное и въ нихъ виновна сама душа; выраженія Писанія о страстяхъ душевныхъ и тѣлесныхъ должно относить къ причинамъ страстей, а душа по природѣ безстрастна. Свѣтская мудрость не согласна съ этимъ, но мы, говоритъ преп. Исаакъ, вѣруемъ, что Богъ «сътвори (человѣка) сѫща҆гѡ по ѡ҆́бразѹ̀ безстр҃тна»).[5] Въ другомъ мѣстѣ Исаакъ Сиринъ дополняетъ свой взглядъ: Богъ на пользу душѣ допустилъ, чтобы она была до-

---

[1]) «Сіе же случается отъ еже не испытовати намъ разумъ божественныхъ писаній со страхомъ Божіимъ и смиренною мудростію, и учидѣти премудрость, что есть воля Божіа благая и совершенная не просто и яко прилучися; но со тщеславіемъ и презорствомъ прочитаемъ и не хощемъ помнити заповѣдей его, ни еже творити я, но еже препирателну быти». (Ст. 1204,26—35).

[2]) Ст. 1218.

[3]) Ст. 1228.

[4]) Ст. 1253.

[5]) П. П. Б., Q. I, 207: (л. 35 об.) таково нѣкое є҃ естество душевно. да ѹ҆́бо стр҃ти приложеніе сѧ, и вины душевныѧ. понеже естествомъ безстр҃тна є҃ д҃ша. егда же слышиши въ писаніи стр҃ти д҃шевныѧ и тѣлесныѧ, вѣжь яко

ступна страстямъ, такъ какъ это служитъ для нея какъ бы испытаніемъ; пребывать въ страстяхъ—нагло и безстыдно, ибо душа должна стремиться къ Богу. При этомъ указываются и пути, которыми душа должна приближаться къ Божеству [1]).

Подобныя же мысли встрѣчаются и у Іоанна Дамаскина въ 43-мъ словѣ [2]) его Богословія: Богъ не виновенъ во злѣ, въ которое погружается душа своимъ самовластіемъ; слѣдуетъ, однако, говоря о злѣ, различать двѣ категоріи его (на двое речеса злѣ имя): одна есть противленіе добру и Божественной волѣ, другая — скорби, напасти и страданія, постигающія человѣка: зло перваго рода губитъ человѣка, второй родъ зла служитъ испытаніемъ твердости вѣры и нравственныхъ качествъ человѣка. Какъ увидимъ дальше, мысль о спасительности страданій была близка и Артемію.

прѣмо вина рекохомъ. душа бо естествомъ безстрастна есть. вънѣшнїа же прѣмудрости непрїемлютъ сего. такожде и иже симъ послѣдователїе. но мы тако вѣруемъ. яко богъ сущаго по образу безстрастна (л. 36) сътвори. по образоу же глаголя не по телеси, но по души. якоже есть невидима въсякъ бо образъ от прѣподлежащаго образа въображается. не мощно же комъ представити образъ, не прѣложившуся томъ подобїю. тѣмже подобаетъ вѣровати, яко страсти яко прѣрѣхомъ душевныя нѣсть.

[1]) М. Синод. Библ. 457 (Горск. 131), изъ слова 58-го: (л. 264) еже единѣмъ кымъ съ приподенїемъ грѣха попльзатися, явително есть естествныя немощи. занеже полезно попьсти богъ прїатно быти страстемъ. но бо умысли вышше сихъ то оуставляти прежде втораго пакыбытїа. а еже прїатнѣ тому быти страстем, полезно къ съвѣстномъ изъстрѣканїю. а еже пребывати въ сихъ безсрамно и безстудно. трїе образи суть имиже всяка словесная душа, бога приближатися может или теплотою вѣры, или страха ради, или наказанїемъ господнимъ. никто же может приближитися того любви, аще не прѣдвари едино от трех сихъ. якоже от чревобѣсїа раждается матежъ помыслом, сице и от многословїа и безчинїа бесѣда неразумїе и ума истоупленїе. еже житейскыя вещи попеченїе смущаетъ душю и еже от сихъ смущатися оумъ смущает и тишина изгонит.

[2]) См. Приложенія, № IX.

У Максима Исповѣдника въ 3 и 4 изреченіи 3-й сотницы также высказывается мнѣніе, что причиною зла и дурныхъ страстей служитъ произволъ человѣка, извращающій природныя свойства [1]).

Въ главахъ Григорія Синаита также можно отмѣтить мысли, сходныя съ мнѣніемъ Артемія: Богъ не создалъ отрицательныхъ качествъ ни души ни тѣла, — душа была создана безстрастной, а тѣло нетлѣннымъ, но впослѣдствіи та и другое уклонились отъ первоначальной чистоты и были лишены своихъ высокихъ достоинствъ [2]).

Однимъ словомъ, патристическая письменность знаетъ мысли, высказанныя Артеміемъ, ибо вопросы о злѣ, о страстяхъ

---

[1]) М. Синод. Библ. 644, Горск. 154, XIV—XV вв. (перг.); изъ сотницы 3-й: (л. 33 об.) Г. По чресъпотребию злобы дшевны силъ намъ слоучаютъ. яко се (л. 34) похотный и яростьный и помысленый. да мы слезным оубо силы чресъпотребьствоу иметь невѣдѣние и безоумие. яростным же похотным ненависть и блоудъ потреба же сихъ съмыслъ. любы же и цѣломудрие да аще се тако есть. ничтоже ѿ ба созданыхъ и бывших есть зло. (Изреченіе 4-е было напечатано выше, когда рѣчь шла о воздержаніи).

[2]) М. Синод. Библ. № 923. Горск. 172, XV в.: (л. 52 об.) пн. якоже дша разоумоения съдѣтельствована бывши словесна и оумна животнаго ради въдъхновениа. ярость же и похоть скотьскую не създа съ нею бъ. нъ хотѣниа силоу желателноу. и къ немоу въздвижениа моужьствно рачително. сице, ниже тѣлеси създанъ ярость и похоть бесловесную изначала вложилъ есть. послѣжде бо та. разоуменія преслоушаніа приятова яростьно и тлѣнно и скотьско, имже и оуподобися бывъ. тѣло бо, якоже (л. 53) глють богословци, нетлѣнно създано бысть, якоже и въскрѣсеть. якоже и дша бестрастна, аще и приятно страстемъ бысть растлѣвша же обоя и растворившася, разоумъ естественаго съоуза еже въ дроугъ дроуга възмѣщениа, же и подааниа. дша же и тѣло. обаа оубо страстии паче же бѣсы възгнивашися. яко же, бесловеснымъ скотомъ оуподобльшеся острониа дѣйствомъ. и одержаніемь тлѣнны. и въ едино обоихъ силы бывше. единъ скотъ бесловесьнъ и безъменъ яростію и похотію бывъ съвршися. и воистинѣ приложися скотомъ по писанію, и оуподобися имъ по всякому образоу.

и т. п. легко могли возникать въ монашескомъ быту, при подвигахъ иночества, а слѣдовательно, должны были получать отраженіе и въ аскетической литературѣ. Опредѣлить точнѣе источникъ сужденій Артемія затруднительно, если стать на точку зрѣнія непремѣнно дословнаго сходства. Въ противномъ случаѣ,— если сходство мыслей можетъ приближать къ источнику, — таковымъ есть основаніе считать, можетъ быть больше другихъ, Исаака Сирина, подъ вліяніемъ котораго Артеміемъ высказывалось очень много сужденій и общее направленіе поученій котораго близко подходило къ направленію воззрѣній Артемія [1]). Впрочемъ, могли быть и другіе источники.

На вопросъ, что же надлежитъ дѣлать христіанину, чтобы избавиться вообще отъ зла и прочныхъ наклонностей, Артемій предлагаетъ свое *ученіе о дѣяніи креста*, *о покаяніи*, *смиреніи*, *безмолвіи* и вообще цѣлый рядъ различныхъ наставленій нравственнаго характера.

Дѣянія креста я уже касался выше. Артемій особенно подробно останавливается на первой его части, которая состоитъ въ борьбѣ съ плотью; эта первая часть, какъ извѣстно, служитъ

---

[1]) Приведенныя выше доказательства близости Артемія къ Исааку Сирину можно дополнить еще выдержкой изъ 55 слова послѣдняго, гдѣ идетъ рѣчь о необходимости выполненія заповѣди о любви къ Богу и къ ближнему, какъ высшей христіанской обязанности: «бѡлащенса бга, и възлюблеше, оудобнѣ оусердьствѣють и промышлать. съхранити заповѣди и аще въ дѣле бѫде пасти и рѫкы и ѡбрѣтеніе тѣ, и бѫдѫ трѫпа ихъ ра, сиѧа съвершеніе и, и ѡбѣси животворивыи, въ двоѫ заповѣдію ѡбьдержащи вса, любовіѫ бжіеѫ, и побноѫ стѧжаніемъ тоѫ, любовіѫ ѡбраза его, и оубо первая блюденіе исправлаетъ въ дѣланіе дха. вторая же, видѣніе и дѣаніе. занеже еество бжтвное просто е и несложно и невидимо и нелишаемо по еству... вторая же заповѣдь, и есть чловѣколюбіе, по сѫгубомѫ ества, тако и попеченіе дѣланіа сѫ въ сѫгубьствѣ е. тѣла же, ѩко еже въ съвѣсти исполнае невидимо. хощет и въ тѣлеси исполнити такоже, и не тъкмо ѩвѣ на и скровнѣ, и ѩже въ вещи съвершаемая и въ съвѣсти хощетъ съвершатиса такоже... (М. Синод. Библ., № 457, л. 218 об.—219).

подготовительной ступенью ко второй — совершенству духа. Борьба съ плотью Артемію представляется необходимой особенно потому, что путемъ си человѣкъ, умерщвляя свои страсти и пороки, можетъ приближаться къ идеалу первобытной чистоты души. Евангельскій совѣтъ І. Христа богатому юношѣ — продать все имѣніе и раздать неимущимъ, т. е. отречься отъ благъ видимыхъ, матеріальныхъ, подтверждаетъ, по мнѣнію Артемія, необходимость отбросить всякое попеченіе о матеріальныхъ вещахъ, а также смирить въ себѣ плоть, чтобы удостоиться высшаго совершенства духа [1]).

Прекрасной нравственной школой для человѣка Артемій считаетъ страданія, о которыхъ неоднократно бесѣдовалъ въ своихъ посланіяхъ. Взглядъ его всегда одинъ и тотъ же: христіанинъ не долженъ въ дни страданій и невзгодъ впадать въ уныніе; слѣдуетъ утѣшать себя примѣромъ страданій І. Христа и апостоловъ. Страданія есть пробный камень для человѣка: «въ мірѣ скорбъ имѣти будете, и аще кто мнѣ служитъ, мнѣ да послѣдуетъ, рече Господь» [2]). Назначеніе человѣка—приготовить себя къ будущей, загробной жизни: «не имамъ бо здѣ пребывающаго мѣста, но грядущаго взыскати» [3]); для этой же цѣли пригодны страданія: ниспосылая ихъ, Богъ желаетъ испытать твердость вѣры и нравственныхъ убѣжденій человѣка. Послѣдній же долженъ подвигами вѣры и благочестія стремиться побороть если не самыя страданія, то по крайней мѣрѣ сопровождающее ихъ чувство унынія и безпомощности. Христіанская любовь и надежда суть тѣ качества, который человѣкъ долженъ укрѣплять въ страданіяхъ.

Другія средства нравственнаго очищенія и совершенствованія—покаяніе, смиреніе, безмолвіе, молитва. «Нѣстъ бо въ насъ никтоже, иже бы не требовалъ покаянія», говоритъ Артемій [4]). Покаяніе необходимо всѣмъ грѣшникамъ, и тотъ, кто не признаетъ нужды въ немъ, «нѣсть истинно праведенъ». Христосъ пришелъ для спасенія кающихся, а не превозносящихся: «зане

[1]) Ст. 1299.
[2]) Ст. 1237.
[3]) Тамъ же.
[4]) Ст. 1235.

высокая въ человѣцѣхъ мрьзость предъ Богомъ есть. Ни единъ же бо, рече, чистъ отъ скверны»[1]). Поэтому Артемій призываетъ къ покаянію, ибо по смерти этого сдѣлать нельзя, и каждый принесетъ съ собою въ загробный міръ все, «яже содѣя съ тѣломъ», — и достоинства свои и недостатки. Между тѣмъ покаяніе даетъ возможность человѣку уразумѣть свои недостатки и исправить ихъ; поэтому на покаяніе должно смотрѣть, какъ на благочестивое дѣйствіе, упражненіе, ведущее къ спасенію души. Достоинъ вслѣдствіе этого всяческихъ похвалъ подвигъ иноковъ, убѣгающихъ отъ міра въ пустыню и тамъ предающихся воздыханію о душѣ своей, т. е. покаянію. Съ покаяніемъ слѣдуетъ соединять и другія нравственныя качества, каково, напр., безмолвіе: не должно осуждать недостатки другихъ, а слѣдуетъ углубляться въ себя и скорбѣть о своей грѣховности. Наконецъ, молитва и смиреніе, которое есть «Христово подобіе»[2]), завершаютъ собою рядъ особенно рекомендуемыхъ подвиговъ благочестія.

Такими чертами рисуется взглядъ Артемія на углубленіе человѣка въ свои пороки и недостатки съ цѣлью самопознанія и исправленія. Въ основѣ этого взгляда лежитъ та же основная мысль о происхожденіи зла: если зло проистекаетъ отъ произволенія человѣка, отъ недостаточнаго развитія имъ своихъ духовныхъ силъ и слабаго сознанія своихъ нравственныхъ обязанностей, то лучшее средство для борьбы со зломъ есть именно познаніе собственныхъ недостатковъ и работа надъ личнымъ усовершенствованіемъ. Человѣкъ долженъ смириться, познать, что онъ и его мудрость ничто предъ Божественнымъ Разумомъ, долженъ покаяться, признать свое недостоинство, съ вѣрою молиться, взять на себя подвиги дѣянія креста,—однимъ словомъ, выразить на дѣлѣ свое стремленіе къ совершенству. Только при такомъ условіи возможно будетъ для него это совершенство, долженствующее, по мнѣнію Артемія, состоять въ приближеніи отъ зла къ добру, къ Божеству, которое есть источникъ добра.

Источники только что разсмотрѣнныхъ сужденій Артемія о дѣлахъ христіанскаго подвижничества, несомнѣнно, такъ же какъ и въ предыдущемъ случаѣ, заключаются въ произведеніяхъ

[1]) Ст. 1233.
[2]) Ст. 1210.

аскетической письменности, но так же, как и там, довольно трудно их точно определить: с одной стороны, у многих духовных писателей по названным вопросам высказываются весьма сходные суждения, с другой,—суждения Артемия по тем же вопросам отрывочны и разбросаны в виде отдельных замечаний по многим посланиям, не представляя нигде свода отдельных суждений: еще раз повторяю, что вообще нравственные воззрения Артемия определяются из суждений, большею частью высказанных попутно, при полемике. При всем том, можно положительно сказать, что, несмотря на сходство многих аскетических писателей по трактуемым предметам, все же несомненно пользование постоянным главнейшим источником Артемия—Исааком Сирином:

Артемий, ст. 1364,28—33.	Исаак Сирин, Синод. 457, из сл. 91, л. 262.
Умлъчу принести в память святые мученики, еда како не возмогу стати пред глубиною страданий их, елико победи часть трьпения, еже от силы любве Христовы, многия скорби и болезни телесныя.	умлъча принести в памят стыя мчнкы. еда како не възмогѫ стати пред глѹбиноѫ стртей их. елико победя часть тръпениа еже ѿ силы любве хвы. многѫа. скорбь и болезнь телеснѫ.

Равным образом, можно, кажется, в виду близости Артемия к Нилу Сорскому (т. е. к направлению последнего) сблизить его суждения с таковыми же Нила Сорскаго. Напр., у последняго в разсуждении о пятом помысле («печальном») даются указания, что скорби должны быть переносимы кротко; страдания вообще ниспосылаются Богом на пользу людям, которая, если не очевидна теперь, то проявится впоследствии. Поэтому на страдания должно смотреть, как на милость Божию, которая ведет нас к спасению («венчаны боудем ѿ него»). Нил Сорский различает два вида скорби: скорбь «яже по Бозе», которая ведет к спасению, ибо «усердна сътворяе члвка», и другую скорбь «съпротивноую, еже ѿ бесов на приносимоую»,

которая, какъ и всѣ злыя страсти, должна быть отметаема, ибо ведетъ человѣка къ гибели [1]). Какъ видимъ, все это сужденія, близкія п Артемію.

Если дѣло касается нравственныхъ воззрѣній, т. е. того, что составляетъ принадлежность главнымъ образомъ сердца и

---

[1]) М. Синод. Библ., № 355 (XVI в.), изъ слова 5-го: (л. 73). Пятыи помыслъ печали. Не малъ е̑ намъ подвигъ на доухъ скорбныя. поне вметае дшоу в погибе̑ль и печалие. и аще скорбь члвчка боудет. блгодшьно претерпевати подобает. и за оскорбивши молитиса. яко и пре речено бы. вѣдаще извѣстно. яко не без божіа промысла вся намъ слоучаются и вся (л. 73 об.) на ползоу посылает намь бъ и на спсеніе дшамъ нашимъ. аще и в настоящее время, не мнится намъ полезно, но послѣже извѣстится. яко тако полезно е̑, яко бъ строит. а не яко мы хоще. сего ради не подобает члческими съводитися помыслы. но всеⷣшьно вѣровати. яко всевидащее бжіе око вся зрит. и безъ его воли ничтоже може быти на. и ради млти своея, сія посылает нам. да искоусившеся в сих и претерпевше вѣнчаны боудемъ о него. понеже без искоушеніа никто (л. 74) вѣнчанъ бы когда, того ради и о сих всѣх блгодареніе гви въсылати. яко блгодавцоу и спсителю нашемъ. оуста бо нрно блгодаряща, блвеніе пріимоут о ба. и въ ерце блгодаряще впадает блгть. гл̑ть стыи ісаакъ. съхранати же ся о роптаніа на оскорбивших. понеже оубо тои же глс. вся немощи носит бъ члвкоу. нрво же ропщоуща не терпит, аще не покаже его. подобае же имѣти на скорбь полезноу еже о гресѣх, съ надежею блгою к богоу покаянием; вѣдаще (л. 74 об.) извѣстно яко нѣ грѣх побѣждаай члколюбіе божіе. но вся прощает кающимся и моля-щимся. Сія оубо скорбь с радостію размѣшена бывает. и къ всякомоу блгъ усердна сътворяет члвка. и къ всякои болезни терпелива. скорбь бо по бзѣ ре апл̑ъ, покаяніе въ спсеніе нераскаяно съдѣвает. скорбь же съпротивноую еже о бѣсовъ на приносимоую. тщаливно (sic) подобает о ерца отмѣтати, яко же и прочая злыя стрти. и мтвою, и чтеніем, и съ дховными (л. 75) члвкы. съ обращеніемъ и бесѣдами оупражняті ю. понеже всемоу злоу повинна е. аще бо вносит в на. абіе оболкшися нечаяніемъ. пьетъ дшоу и оунылоу сътворяет и не крѣпкоу и нетерпеливоу и к молитвѣ и к чтенію лѣнивоу.

чувства, то не одно только литературное вліяніе должно быть принимаемо въ разсчетъ: непосредственное чувство, личное убѣжденіе высказывается въ словахъ автора и руководитъ имъ въ его совѣтахъ, даваемыхъ имъ ближнимъ съ цѣлью помочь послѣднимъ на пути нравственнаго совершенствованія. Въ данномъ случаѣ сужденія Артемія о нравственности вскрываютъ намъ нравственныя качества его собственной личности. Не трудно замѣтить одну общую черту во всѣхъ произведеніяхъ Артемія: это—горячая любовь къ человѣку и уваженіе къ личности другого. Въ силу обстоятельствъ, побуждавшихъ Артемія браться за перо, ему приходилось касатъся главнымъ образомъ вопросовъ вѣры и обрядности. Тѣмъ не менѣе, несмотря на сравнительную немногочисленность въ его посланіяхъ мѣстъ, затрогивающихъ вопросы морали, мы все же можемъ ясно видѣть гуманныя чувства, воодушевлявшія его. Въ заблуждающемся ли, въ «хотящемъ ли истину навыкнути»,—въ каждомъ человѣкѣ онъ видитъ брата, къ каждому относится по-братски. Онъ проникнутъ мыслью, что исправленіе всегда доступно человѣку, какъ бы онъ низко ни палъ, если только онъ самъ желаетъ исправленія и не упорствуетъ въ заблужденіи. И вотъ Артемій кротко и терпѣливо увѣщеваетъ заблуждающихся, видя въ каждомъ изъ нихъ только брата, хотя бы и отступившаго. Для времени Артемія этотъ гуманный взглядъ былъ рѣдкостью: не даромъ же въ Москвѣ упрекали Артемія въ томъ, что онъ еретиковъ не проклинаетъ. Большинству современниковъ чужды были и новы тѣ мысли, до которыхъ дошелъ путемъ критики Писанія и «умнаго дѣланія» старецъ Артемій. А эти идеи были высоки и чисты: Артемій позналъ заповѣдь Христа о любви къ ближнему, проникся ею и не разъ въ своихъ посланіяхъ ссылается на долгъ христіанской любви. Мы видѣли, какъ обращается онъ къ Будному, къ «отступившему брату», какихъ отношеній требуетъ къ еретикамъ. Онъ за всѣми признаетъ человѣческое достоинство и, уважая личность другого человѣка, не думаетъ брать оружіемъ увѣщанія угрозы или призывъ къ жестокимъ мѣрамъ противъ отступившихъ: онъ хочетъ дѣйствовать кроткимъ словомъ въ сознаніи дѣйственности такого оружія, въ убѣжденіи, что въ душѣ человѣка всегда сохраняется искра добродѣтели,—стоитъ только умѣть найти ее и подойти къ ней.

Подъ вліяніемъ этого гуманнаго чувства онъ съ терпимостью относится къ исповѣдающимъ другую религію. Свою вѣру онъ считаетъ безусловно правою; другихъ — уклоняющимися отъ правой вѣры, но, вслѣдствіе заблужденія, считающихъ себя также правовѣрными. Съ этими-то уклоняющимися онъ вступаетъ въ полемику, далеко не страстную и не ожесточенную: до этого его не допуститъ чувство братской любви и желаніе не обидѣть противника, а кротостью и путемъ убѣжденія склонить его на свою сторону.

Несомнѣнно, что гуманностью своихъ воззрѣній Артемій въ широкой мѣрѣ былъ обязанъ также вліянію взглядовъ заволжскихъ старцевъ. Среди нихъ выработалось стремленіе овладѣть духомъ религіи и, выполняя эту задачу, не трудно было прійти къ тѣмъ мыслямъ, какія высказалъ и Артемій. Воспитавъ въ себѣ эти гуманныя идеи во время пребыванія въ московскомъ государствѣ, Артемій перенесъ ихъ потомъ въ Литву, гдѣ примѣненію ихъ давался большой просторъ, а вмѣстѣ съ тѣмъ и возможность провѣрить ихъ практическую приложимость, — и мы знаемъ, что Артемій примѣнялъ ихъ къ жизни, что онъ проводилъ въ общество гуманные взгляды, что для него служили вѣчнымъ девизомъ слова апостола высшей любви — евангелиста Іоанна: «Богъ есть любы»[1]).

Перехожу *къ общему обзору источниковъ* Артемія. Здѣсь я долженъ прежде всего повторить общее замѣчаніе, высказанное мною въ предисловіи къ настоящему изслѣдованію: переводная и оригинальная патристическая литература въ исторіи ея на Руси слишкомъ мало разработана еще у насъ, и то громадное количество матеріала, которое существуетъ въ области церковно-учительной письменности, сравнительно еще очень мало затронуто изслѣдованіемъ. Къ подобному же неутѣшительному выводу приходитъ и проф. А. И. Пономаревъ въ своихъ замѣчаніяхъ по поводу книги Морева: даже по изученію твореній І. Златоуста, имѣвшаго огромное значеніе въ исторіи древнерусскаго просвѣщенія, до сихъ поръ нѣтъ не только спеціальнаго изслѣдованія, но не сдѣланъ и первый шагъ — изданіе тщательно

---

[1]) Ст. 1403.

провѣреннаго по всѣмъ греческимъ спискамъ перевода съ привлеченіемъ и древнеславянскихъ переводовъ; существующее же изданіе Златоуста въ русскомъ переводѣ оказывается неудовлетворительнымъ [1]); «но если и для Златоуста у насъ такъ мало сдѣлано въ смыслѣ научнаго и научно-литературнаго ознакомленія съ нимъ, то для другихъ отцовъ, учителей и писателей греко-восточной Церкви, творенія которыхъ и отдѣльными богословскими трактатами (напр., изъ сочиненій Василія Великаго, Григорія Богослова, Діонисія Ареопагита, Іоанна Дамаскина и многихъ другихъ), и въ многочисленныхъ отрывкахъ и извлеченіяхъ по греческимъ отеческимъ сборникамъ находились въ древне-русскихъ переводахъ, — сдѣлано, разумѣется, и еще меньше въ указанномъ отношеніи. Объ этихъ переводахъ изъ нихъ мы можемъ знать, главнымъ образомъ, по «описаніямъ» рукописей, въ которыхъ они сохранились и сохраняются въ разныхъ библіотекахъ; но этого слишкомъ недостаточно, чтобы опредѣлить ихъ значеніе въ древне-русскомъ богословіи: кто, напр., изъ нихъ имѣлъ въ немъ руководственное или преимущественное значеніе въ вопросахъ догматическихъ, богословія нравственнаго, каноническаго и пр., всѣ ли важнѣйшія сочиненія ихъ были извѣстны нашимъ стариннымъ богословамъ, какъ пользовались этими сочиненіями и въ силахъ ли были справляться съ ними, какъ понимали наиболѣе важныя и трудныя мѣста изъ нихъ, и т. под. Все это требуетъ непосредственнаго и детальнаго изученія, какъ самыхъ переводовъ, такъ и способовъ принятія, усвоенія и пользованія ими .. [2]). Предстоитъ и ожидается огромная работа на этой нивѣ, въ полномъ смыслѣ на ней — «жатва многа», а дѣлателей, работниковъ почти незамѣтно, и не видно даже, чтобы въ нашихъ ученыхъ богословскихъ кругахъ существовалъ живой интересъ къ подобной работѣ, сознаніе ея важности и неотложности» [3]). Пусть эти глубоко-справедливыя слова уважаемаго профессора послужатъ мнѣ хотя бы нѣкоторымъ оправданіемъ въ недостаткахъ моей работы при сужденіяхъ о вопросахъ патристической литера-

---

[1]) Христ. Чтеніе, 1905 г., іюль. стр. 94.

[2]) Тамъ же, стр. 95.

[3]) Тамъ же, стр. 97.

туры [1]). Прибавлю къ этому только, что не для одной лишь богословской науки, но и для исторіи нашей древне-русской литературы и просвѣщенія было бы весьма важно возможно широкое изученіе и освѣщеніе нашей древней церковно-учительной письменности. Къ сожалѣнію, такіе труды, какъ А. С. Архангельскаго, Е. В. Пѣтухова и нѣкоторыхъ другихъ, слишкомъ еще немногочисленны, и невыясненныхъ вопросовъ въ этой области еще очень много.

Какъ видно изъ предыдущаго изложенія, Артемій широко пользовался, въ качествѣ источниковъ, сочиненіями Исаака Сирина, Василія Великаго, Іоанна Дамаскина, Діонисія Ареопагита, Нила Сорскаго, Никона Черногорца и нѣкоторыхъ другихъ церковныхъ писателей. Сначала сообщу краткія свѣдѣнія о важнѣйшихъ источникахъ Артемія.

Подвижническія слова преп. Исаака Сиріянина (писателя VII вѣка) были извѣстны въ славяно-русской письменности, по крайней мѣрѣ, уже во второй половинѣ XIV в.[2]). Въ рукописяхъ они попадаются въ двухъ разновидностяхъ списковъ, которые можно отмѣтить даже именемъ редакцій: одна изъ этихъ разновидностей (редакцій) составляетъ совокупность 91 поученія и встрѣчается гораздо чаще другой, о которой составители описанія Синодальныхъ рукописей отозвались, что «она (редакція Аѳонскаго списка, принадлежащаго Московской Духовной Академіи) содержитъ въ себѣ слова преп. Исаака не въ томъ порядкѣ и не въ томъ полномъ видѣ, въ какомъ обыкновенно они встрѣчаются въ рукописяхъ»[3]). Эта вторая редакція въ спискѣ, которымъ пользовались Горскій и Невоструевъ (М. Д.

---

[1]) Могу заявить лишь при этомъ, что работы по изученію мистико-аскетической литературы переводной и оригинальной (Исаакъ Сиринъ, Симеонъ Новый Богословъ, Григорій Синаитъ, Нилъ Сорскій, Вассіанъ Патрикѣевъ и друг.) начаты уже мною, при чемъ ближайшей задачей моей будетъ опредѣленіе того матеріала изъ этой области, который былъ подъ руками у древнорусскаго читателя.

[2]) Перечень древнѣйшихъ списковъ русскихъ и югославянскихъ см. у А. И. Соболевскаго: «Переводная литература Московской Руси XIV—XVII вв.», СПБ. 1903, стр. 16—17.

[3]) Горскій и Невоструевъ: «Описаніе слав. рук. М. Синод. Библ.», отд. II, ч. 2, стр. 156 (рук. № 131, прежн. 457).

Акад., № 32 ?), представлена въ 92 главахъ [1]), но ни порядокъ этихъ главъ, ни объемъ содержанія ихъ не совпадаютъ съ тѣмъ, что находимъ въ редакціи, состоящей изъ 91 главы. Ни та ни другая редакція, въ свою очередь, не совпадаютъ съ греческимъ переводомъ [2]), изданнымъ въ 1770 г. въ Лейпцигѣ іеромонахомъ Никифоромъ Ѳеотокосомъ. Какъ заключаютъ Горскій и Невоструевъ: «аѳонская (М. Д. Акад.) рукопись представляетъ переводъ словъ преп. Исаака Сирина въ первоначальномъ его видѣ; въ послѣдствіи, какъ показываютъ дополненія на поляхъ и новый порядокъ словъ, какъ свидѣтельствуютъ и самыя измѣненія въ языкѣ, переводъ былъ исправленъ. Но и по исправленіи слѣды сербскаго происхожденія перевода сохранились въ Синодальныхъ спискахъ» [3]). Есть указанія на то, что переводъ былъ сдѣланъ какимъ-то Закхеемъ [4]), сербскимъ монахомъ на Аѳонѣ, какъ принимаетъ рѣшительно архим. Леонидъ при описаніи Уваровской ркп. № 210 (54). Заимствованія изъ Исаака Сирина, какъ показываютъ сличенія по ркп. М. Синод. Библ. 131 и И. П. Б. Q. I, 207, дѣлались Артеміемъ по той редакціи, которая состоитъ изъ 91 поученія и которая издана въ русскомъ переводѣ при Московской Духовной Академіи въ 1854 г., а позднѣе перепечатана вновь въ 1893 г. [5]).

Слова Исаака Сиріянина обращены къ инокамъ и имѣютъ цѣлью дать рядъ руководящихъ наставленій по вопросамъ монашеской жизни. Для инока, поставившаго своею цѣлью приближеніе къ Богу, преп. Исаакъ считаетъ необходимымъ полное удаленіе отъ мірскихъ дѣлъ [6]). «Для отвращенія предзанятыхъ

---

[1]) Тамъ же, стр. 166.

[2]) Преп. Исаакъ писалъ по сирійски; изъ 7 томовъ его поученій сохранилось лишь очень незначительное число въ арабскомъ переводѣ (133 поученія) и еще меньшее (99) въ сирійскомъ подлинникѣ и греческомъ переводѣ.

[3]) Тамъ же, стр. 174.

[4]) Тамъ же, стр. 176.

[5]) «Творенія иже во святыхъ отца нашего аввы Исаака Сиріянина, подвижника и отшельника, бывшаго епископомъ христолюбиваго града Ниневіи. Словеса подвижническія», изд. 2-е. Серг. Посадъ, 1893 г.

[6]) «Творенія иже во святыхъ... Исаака Сирина» (русскій перев.), стр. 10, слово 1-е.

душею расположеній къ непотребству и для устраненія возстающихъ въ плоти тревожныхъ воспоминаній, производящихъ мятежный пламень, ничто не бываетъ такъ достаточно, какъ погруженіе себя въ любовь къ изученію Божественнаго Писанія и постиженіе глубины его мыслей. Когда помыслы погружаются въ услажденіе постиженіемъ сокровенной въ словесахъ премудрости: тогда человѣкъ въ какой мѣрѣ извлекаетъ изъ нихъ уясненіе, въ такой же оставляетъ позади себя міръ, забываетъ все, что въ мірѣ... самая душа пребываетъ въ восторгѣ при новыхъ представленіяхъ, встрѣчающихся ей въ морѣ таинъ Писанія»[1]). Св. Исаакъ признаетъ необходимымъ при чтеніи Писанія «доискиваться цѣли слова; чтобы проникнуть въ глубину мысли святыхъ и съ большей точностью уразумѣть оную»[2]). Довольно много мѣста въ своихъ поученіяхъ онъ отводитъ вопросу о страстяхъ, искушеніяхъ и вообще той внутренней борьбѣ, которую приходится вести аскету: «человѣкъ даже до смерти, пока онъ въ жизни этой плоти, не можетъ не имѣть помысловъ и бранія»[3]); но задачею человѣка должно быть стремленіе къ чистотѣ ума и чистотѣ сердца. Чистота ума достигается стараніемъ къ чтенію божественныхъ Писаній, постами, бдѣніями, безмолвіемъ и другими благочестивыми подвигами; сердце же достигаетъ чистоты многими скорбями, лишеніями, удаленіемъ отъ общенія со всѣмъ, что есть въ мірѣ мірскаго и умерщвленіемъ себя для этого[4]). Человѣкъ, обладающій естественнымъ, природнымъ разумомъ, совершая дѣла добродѣтели, борьбы со страстями, пріобрѣтаетъ высшій разумъ — духовный, который порождаетъ истинную вѣру и поглощается ею. Эта истинная вѣра есть опять-таки не обычная, такъ сказать, естественная вѣра: это есть вѣра созерцанія, являющаяся слѣдствіемъ благодати, возсіявшей въ душѣ человѣка. Говоря о молитвѣ, преп. Исаакъ признаетъ необходимость и внѣшнихъ знаковъ молитвы, но главное, высшее значеніе ея полагаетъ въ томъ молитвенномъ созерцаніи, которое бываетъ результатомъ духовной молитвы: къ послѣдней должны стремиться всѣ, но

[1]) Тамъ же, стр. 12.
[2]) Тамъ же, стр. 13.
[3]) Тамъ же, стр. 31.
[4]) Тамъ же.

не всѣ ея удостаиваются. Въ ученіи о созерцаніи и о молитвѣ преп. Исаакъ Сиринъ не заходитъ такъ далеко, какъ позднѣйшіе исихасты (о чемъ будетъ еще рѣчь въ VI главѣ), и главное вниманіе направляетъ не на изображеніе и анализъ самаго процесса созерцанія, а на то, чтобы указать высокое значеніе созерцанія, какъ просвѣтленнаго состоянія духа, и опредѣлить пути, какими должно стремиться къ созерцанію. Въ его представленіи вѣра и высшій разумъ неразрывно связаны съ активнымъ проявленіемъ — дѣлами благочестія, изъ которыхъ онъ особенно высоко ставитъ тѣ, которыя были всего болѣе необходимы въ монашескомъ быту: безмолвіе, удаленіе отъ міра и всего смущающаго умъ, смиреніе, покаяніе и т. п.

Для Артемія, какъ мы видѣли, слова Исаака Сирина служили источникомъ преимущественно по тѣмъ вопросамъ, которые соприкасались съ моралью: такъ, говоря объ истинномъ разумѣ и опредѣляя его согласіе съ вѣрой, Артемій соединялъ, подобно Исааку Сирину, появленіе у человѣка разума духовнаго съ «дѣйствіемъ» по духу заповѣдей Христовыхъ. Говоря о почитаніи креста, Артемій излагаетъ свои сужденія о дѣяніи креста, слѣдуя почти дословно Исааку Сирину. Доказывая необходимость добрыхъ дѣлъ при вѣрѣ, онъ слѣдуетъ, между прочимъ, тому же источнику. То же найдемъ мы и во всѣхъ другихъ случаяхъ, когда приходится Артемію касаться тѣхъ или другихъ церковныхъ установленій, связанныхъ съ вопросами благочестивой жизни, каковы: иночество, молитва и пр. При этомъ характерно то, что, черпая иногда значительныя по объему цитаты изъ Исаака Сирина, Артемій почти нигдѣ его не называетъ [1]); между тѣмъ другихъ авторовъ, напр., Василія Великаго, именуетъ довольно часто. Дѣло, можетъ быть, объясняется тѣмъ, что сочиненія Исаака Сирина были слишкомъ хорошо знакомы Артемію, онъ вчитался въ нихъ въ такой степени, что сталъ мыслить выраженіями преп. Исаака, и, конечно, не видѣлъ нужды въ томъ, чтобы всякій разъ указывать, кого онъ цитуетъ, особенно если и цитата не всегда бывала дословной. Аналогичный примѣръ — сужденіе о необходимости испы-

[1]) Ст. 1288; въ другихъ случаяхъ анонимно, напр., ст. 1255: «вопросъ нѣкоего отъ премудрыхъ святыхъ», гдѣ разумѣется Исаакъ Сиринъ, какъ доказывается послѣдующей цитатой.

тывать писанія, взятое Артеміемъ у Нила Сорскаго, котораго онъ при этомъ случаѣ нигдѣ не называетъ: очевидно, мысль Нила Сорскаго стала вполнѣ собственностью Артемія.

Постническая книга св. Василія Великаго неоднократно упоминается Артеміемъ [1]), при чемъ по большей части онъ называетъ имя автора ея и дѣлаетъ ссылку на ту или иную главу ея, иногда даже не привод я цитаты [2]) Подъ именемъ Постнической книги въ древнерусской литературѣ была извѣстна часть сочиненій Василія Великаго, трактующая о вопросахъ монашеской жизни [3]). Переведены были поученія, входящія въ составъ этой книги, по замѣчанію А. С. Архангельскаго, очень рано: нѣкоторыя изъ нихъ встрѣчаются въ одномъ изъ сборниковъ XII вѣка [4]). Древнѣйшіе полные списки «Постничества» встрѣчаются уже въ XIV вѣкѣ, каковъ, напр., Чудовской № 10 и другіе, перечисленные въ извѣстномъ трудѣ акад. А. И. Соболевскаго [5]).

Состоитъ Постническая книга изъ ряда поученій и отдѣльныхъ совѣтовъ, въ видѣ отвѣтовъ на вопросы, предлагаемые автору. При этомъ первая часть ея [6]) представляетъ краткія нравственныя правила, подкрѣпляемыя подборомъ подтверждающихъ ихъ цитатъ изъ священ. Писанія. Здѣсь рѣчь идетъ о покаяніи, времени покаянія и свойствахъ его, о плодахъ покаянія, о любви къ Богу и къ человѣку, о страхѣ Божіемъ, о лжи и истинѣ, о празднословіи, о соблазнахъ, о страданіяхъ за Христа и т. п. Въ остальной части — слова Василія Великаго о подвижничествѣ и правила монашескія въ пространномъ и крат-

[1]) Ст. 1217, 1240, 1241, 1260, 1268, 1272, 1281, 1304—5, 1334, 1354, 1388, 1389, 1403—4, 1408—9, 1412, 1418, 1440, 1446 и друг.

[2]) «Пишетъ Великій Василіе въ словѣ, ему же начало: «Пріидѣте къ мнѣ вси труждающіися» (ст. 1260). «Смотры прилежно въ самомъ томъ предисловіи Великаго Василіа, которую глаголетъ вину церквамъ и другъ къ другу несъгласіа» (ст. 1388). На ст. 1389 — ссылки на 44, 46 и 70 гл. Постн. книги и краткія цитаты изъ этихъ главъ.

[3]) Въ русскомъ переводѣ (Твор. отцовъ Церкви), ч. IV — V, М. 1847 — 58.

[4]) «Нилъ Сорскій», стр. 165.

[5]) «Переводная литература...», стр. 15.

[6]) По Острожскому изданію, листы перваго счета (1—160).

комъ изложеніи, а также уставы для подвизающихся въ общежитіи и отшельничествѣ.

Въ краткихъ чертахъ общій взглядъ св. Василія Великаго на задачи иноческой жизни былъ изложенъ уже, когда рѣчь шла о защитѣ Артеміемъ монашества. На монаха Василій Великій смотритъ, какъ на воина Христова на землѣ: подобно воину, инокъ долженъ безпрекословно подчиняться приказу Небеснаго Царя; онъ не долженъ «ни строить себѣ дома, ни пріобрѣтать во владѣніе полей, ни вмѣшиваться въ различныя купли для пріумноженія имуществъ»[1]), ибо все нужное онъ имѣетъ отъ Царя. «Многотрудна жизнь его въ военное время, но свѣтла во время мира. А награда за доблести, а вѣнецъ прекрасныхъ заслугъ? Ему ввѣряется начальство, онъ именуется другомъ царевымъ, имѣетъ близкій доступъ къ царю, удостаивается прикасаться къ царской десницѣ, принимаетъ отличія изъ царскихъ рукъ, властвуетъ надъ подчиненными, ходатайствуетъ за друзей, постороннихъ, за кого угодно»[2]). Исходя изъ этой метафоры, Василій Великій опредѣляетъ и условія иноческой жизни: цѣлью ея служитъ осуществленіе завѣтовъ Христа путемъ постоянной борьбы съ грѣхомъ, наградой за которую человѣку можетъ послужить спасеніе души и святость. Съ другой стороны, образъ жизни инока подчиняется этой главной цѣли и долженъ соотвѣтствовать ей: безмолвіе, покаяніе, молитва, воздержаніе, нестяжательность — вотъ существенныя черты, которыя должны быть присущи иноку. Совѣты св. Василія касаются не только общихъ принциповъ, но даже и мелочныхъ подробностей монашескаго быта: «что должно наблюдать при занятіи мѣста и возлежаніи во время обѣда или ужина?»[3]), «какая одежда прилична христіанину?»[4]), «о поясѣ»[5]), «надобно ли въ одномъ селеніи открывать многія братства?»[6]), «какъ надобно производить продажу издѣлій и вести себя во время отлучекъ»[7]).

---

[1]) Русскій перев., т. V (М. 1847), стр. 39.
[2]) Тамъ же, стр. 40.
[3]) Тамъ же, стр. 149.
[4]) Тамъ же. стр 150
[5]) Тамъ же. стр. 153.
[6]) Тамъ же, стр. 170
[7]) Тамъ же, стр. 182.

Данное обстоятельство еще болѣе увеличивало цѣну этой книги въ глазахъ древнерусскаго читателя, для котораго одинаково дороги были и отвлеченная религіозная истина и малозначительный обрядъ или житейское правило. Книга становилась поэтому цѣнной не только для монаха, но и для мірянина, и мы видѣли, напр., что Артемій усердно совѣтуетъ царю читать ее.

Въ Постнической книгѣ Артемій встрѣтилъ сужденія объ иноческой жизни, нисколько не противорѣчащія Исааку Сирину. Только, если у Исаака Сирина главнѣйшее вниманіе обращалось на общіе принципы иноческаго житія, то у Василія Великаго было изложено подробнѣйшее примѣненіе этихъ принциповъ ко всѣмъ сторонамъ монашескаго быта. Существенныя черты взгляда Артемія — представленіе о необходимости нестяжательности и воздержанія — находили поддержку и у того и у другого писателя, а «средній путь» подвижничества — скитское житіе — долженъ былъ равно сообразоваться и съ правилами общежительнаго устава и съ уставомъ пустынножительства.

Отдѣльныя цитаты показываютъ, что не только тамъ, гдѣ дѣло касалось подвиговъ иночества, но и въ нѣкоторыхъ другихъ случаяхъ Постническая книга служила Артемію источникомъ; напр., на ст. 1388—89 мы находимъ выдержки изъ нѣсколькихъ словъ ея и между прочимъ изъ того слова, гдѣ рѣчь идетъ о причинахъ раздоровъ въ церкви; на ст. 1408—9 рѣчь идетъ о храненіи воли Божіей и о томъ, что должно уклоняться отъ лжеучителей (со ссылкой на 72 главу); неоднократно пользуется Артемій одной цитатой («почесть образа на первообразное восходитъ») изъ Василія Великаго и при защитѣ почитанія иконъ. Все это — предметы, не имѣющіе строгаго отношенія къ уставамъ монашеской жизни и упоминаемые св. Василіемъ лишь попутно.

Если поученія Исаака Сирина и «Постничество» Василія Великаго служили для Артемія источниками преимущественно при изложеніи положеній христіанской морали, то *Богословіе Іоанна Дамаскина* давало отвѣтъ на тѣ вопросы, которые связывались главнымъ образомъ съ основными положеніями догмы христіанства и вообще вопросами вѣры.

Переводъ этого сочиненія на славянскій языкъ относится къ первымъ вѣкамъ славянской письменности и принадлежитъ

Іоанну, экзарху болгарскому [1]). Впрочемъ, Іоанномъ экзархомъ были переведены не всѣ 100 главъ греческаго оригинала Богословія, а лишь 48, «въ которыхъ содержатся: а) общее ученіе о существѣ Божьемъ и о св. Троицѣ; б) ученіе о твари, или о мірѣ видимомъ и невидимомъ, въ особенности о человѣкѣ и его свободѣ нравственной; в) о промыслѣ Божіемъ; г) о воплощеніи Сына Божія; д) о крещеніи, евхаристіи и другихъ предметахъ, относящихся до богослуженія; е) о св. Писаніи; наконецъ, ж) объ антихристѣ и о воскресеніи» [2]). Болѣе полный переводъ — Епифанія Славинецкаго — относится къ 1665 г. [3]).

Богословіе Дамаскина (въ переводѣ Іоанна экзарха) было извѣстно въ русской письменности уже въ очень раннюю пору; по крайней мѣрѣ, къ XII вѣкѣ встрѣчается цитата изъ него [4]); древнѣйшій списокъ — Синод. 108 (Горскій и Невоструевъ, 155) относится къ XIII вѣку. Въ рукописяхъ Богословіе извѣстно подъ именемъ: «слово о правой вѣрѣ», «книга небеса»; авторъ житія Бориса и Глѣба именуетъ эту книгу «увѣріемъ».

Старецъ Артемій, какъ видно изъ предыдущаго изложенія, пользовался въ значительной степени Богословіемъ Дамаскина. Если въ нѣкоторыхъ случаяхъ пользованіе это еще можетъ быть оспариваемо, въ виду существованія параллелей въ святоотеческой письменности (напр., по вопросу объ отмѣнѣ значенія десятословія), то въ другихъ случаяхъ пользованіе Богословіемъ доказывается заимствованіемъ и всей аргументаціи и отдѣльныхъ выраженій. Сдѣланныя ссылки на слова I. Дамаскина о крестѣ и о вѣрѣ, объ иконахъ, о святыхъ, о томъ, «яко нѣсть злу виновенъ Богъ», — показываютъ, что Богословіемъ Артемій руководствовался именно въ тѣхъ случаяхъ, когда надо было оправдать какое либо церковное установленіе, какой-либо вопросъ вѣры христіанской. Въ этомъ случаѣ ясность и простота языка славянскаго перевода, а также убѣдительность доводовъ I. Дамаскина являлись большимъ подспорьемъ для православнаго полемиста. Артемій высоко цѣнилъ творенія I. Дамаскина и, когда Будный рѣзко отозвался о послѣднемъ, Артемій упре-

---

[1]) Калайдовичъ: «Іоаннъ, экз. Болг.», стр. 17—58.

[2]) Горскій и Невоструевъ, отд. II, ч. II, стр. 296.

[3]) Калайдовичъ, тамъ же, стр. 37.

[4]) Горскій и Невоструевъ, тамъ же, стр. 295.

каетъ его въ бездоказательности сужденія и замѣчаетъ объ Іоаннѣ Дамаскинѣ: «аще бо и едино отъ святыхъ богословныхъ его сложеній принесемъ, абіе заградитъ уста еретикъ!»[1]) Но, кромѣ этого упоминанія да еще другого на ст. 1284, Артемій нигдѣ больше не упоминаетъ объ этомъ главномъ своемъ источникѣ въ вопросахъ православнаго вѣроученія: явленіе, аналогичное тому, которое мы видѣли и по отношенію къ Исааку Сирину. Не та же ли и причина?

Творенія св. Діонисія Ареопагита, также бывшія въ числѣ источниковъ Артемія, были извѣстны въ славянской письменности въ переводѣ инока Исаіи, совершенномъ въ 1371 году. Исаія перевелъ творенія св. Діонисія вмѣстѣ съ толкованіями къ нимъ, написанными Максимомъ Исповѣдникомъ. Къ этимъ толкованіямъ онъ отнесся довольно свободно, — въ смыслѣ допущенія пропусковъ и значительныхъ сокращеній[2]). Перифразы Георгія Пахимера едва ли были ему извѣстны[3]), а если онъ и зналъ ихъ, то, во всякомъ случаѣ, не пользовался ими[4]).

Вторичный переводъ (русскій) твореній св. Діонисія былъ сдѣланъ въ 1675 г. Евѳиміемъ, ученикомъ Епифанія Славинецкаго, причемъ въ основу этого перевода былъ положенъ тотъ же трудъ инока Исаіи, но съ добавленіемъ и перевода перифрастическаго объясненія Георгія Пахимера[5]).

Сочиненія Діонисія Ареопагита — о небесномъ священноначаліи, о божественныхъ именахъ, о церковномъ священно-

---

[1]) Ст. 1428.

[2]) I-й октябрьскій выпускъ Ч.-Миней м. Макарія, Предисловіе, стр. VI.

[3]) «(Исаія) не могъ знать о существованіи *перифразъ* Пахимера, потому что этотъ послѣдній, переселившись изъ Никеи въ Византію вмѣстѣ съ Палеологами, могъ писать свои перифразы не ранѣе конца XIII в. Перифразы эти могли быть извѣстны небольшому кругу высшаго константинопольскаго духовенства и двора, гдѣ Пахимеръ занималъ при императорѣ высшую должность дикеофилакса, и, естественно, не могли быть извѣстны Исаіи». (Тамъ же, стр. V—VI).

[4]) Составители описанія слав. рукописей Синод. Библ. отмѣчаютъ (отд. II, ч. II, стр. 5—6), однако, что перифрастическое изъясненіе Георгія Пахимера встрѣчается въ количествѣ нѣсколькихъ строкъ въ толкованіи на послѣднее посланіе Діонисія къ Іоанну Богослову.

[5]) См. Описаніе Синод. рукописей № 108 (отд. II, ч. II).

началіи, о таинственномъ богословіи, а также посланія его — пользовались большимъ распространеніемъ и подвергались широкому изученію главнымъ образомъ въ Западной Церкви [1]), гдѣ стали извѣстны довольно рано. Нельзя того же сказать о славянской богословской письменности, гдѣ и самыя творенія стали извѣстны значительно позднѣе — въ переводѣ Исаіи впервые,- а переводъ твореній отличался настолько буквальной точностью, что, особенно при темнотѣ самого подлинника, вполнѣ заслуживаетъ названіе «маловразумительнаго» [2]); а это обстоятельство, въ свою очередь, тормозило распространеніе и широкое пользованіе твореніями.

Выше были уже отмѣчены тѣ вопросы, по которымъ Артемій пользовался твореніями Діонисія Ареопагита: о преданіи, о догматѣ Троичности, о почитаніи иконъ, о заупокойныхъ молитвахъ и друг. При этомъ онъ обыкновенно называетъ Діонисія Ареопагита источникомъ цитаты [3]) и цитуетъ, какъ видно изъ приведенныхъ на своемъ мѣстѣ примѣровъ, довольно близко къ тексту твореній, отчасти, можетъ быть, уже потому, что сама архаичность рѣчи перевода Исаіи съ трудомъ допускала перефразировку такую, гдѣ бы не измѣнились оттѣнки мысли, которую тоже не всегда легко было понять. Но, съ другой стороны, если, такимъ образомъ, творенія Діонисія Ареопагита были для Артемія источникомъ въ вопросахъ христіанской догматики, то можно думать, что и близость цитатъ Артемія къ тексту Діонисія являлась слѣдствіемъ того, что Артемій цѣнилъ произведенія отца Церкви, столь близко стоявшаго къ временамъ апостольскимъ: у Діонисія Ареопагита можно было, очевидно, найти не столько даже защиту тѣхъ установленій христіанской Церкви, которыя основаны на Преданіи, сколько само Преданіе. Уже одно упоминаніе у св. Діонисія, напр., о почитаніи иконъ, для богослова-полемиста было важнымъ фактомъ, которымъ онъ могъ пользоваться для доказательства древности и святости соотвѣтствующаго христіанскаго преданія о данномъ обрядѣ.

---

[1]) Предисловіе къ I окт. выпуску Ч.-Миней, стр. IV.
[2]) Описаніе Синод. рук.. № 107, стр. 6 (отд. II, ч. II).
[3]) Ст. 1228, 1236, 1237, 1272, 1281, 1286, 1351—53, 1394, 1410.

Собственно говоря, названныя произведенія свято-отеческой письменности (подвижническія слова Исаака Сирина, Постническая книга Василія Великаго, Богословіе Іоанна Дамаскина и творенія Діонисія Ареопагита) должно считать главнѣйшими источниками Артемія какъ по тѣмъ значительнымъ проявленіямъ пользованія этими сочиненіями, которыя были уже указаны, такъ, главнымъ образомъ, и по тому вліянію, которое названныя сочиненія оказали на развитіе воззрѣній Артемія. При этомъ надо помнить, что изъ названныхъ четырехъ авторовъ только Исаакъ Сиринъ обнаруживаетъ нѣкоторую наклонность къ мистицизму, особенно въ толкованіи духовной молитвы и ея воздѣйствія на внутреннюю природу человѣка: остальные же три автора остаются въ предѣлахъ данныхъ, предлагаемыхъ свящ. Писаніемъ и Преданіемъ, и не дѣлаютъ попытки къ открытію или разъясненію таинственнаго общенія человѣка съ Божествомъ, происходящаго въ актѣ высшей молитвы или духовнаго созерцанія. Это обстоятельство является довольно знаменательнымъ для исторіи мистическаго направленія въ Россіи, о чемъ будетъ сказано ниже, въ VI главѣ. Чтобы лучше оттѣнить его здѣсь, напомню, что пользованіе твореніями Симеона Новаго Богослова и Григорія Синаита у Артемія крайне незначительно и далеко не неоспоримо. А эта черта роднитъ его съ Ниломъ Сорскимъ и другими нашими мистиками и позволяетъ сдѣлать нѣкоторые общіе выводы...

Помимо указанныхъ главнѣйшихъ четырехъ источниковъ, Артемій, повидимому, былъ хорошо знакомъ съ произведеніями и многихъ другихъ писателей-богослововъ, какъ отечественныхъ, такъ и иноземныхъ — греческихъ (въ переводѣ, конечно). Вкратцѣ укажу и эти второстепенные источники. Во главѣ ихъ нужно поставить *сочиненія Нила Сорскаго* [1]), какъ бы ни показалось страннымъ считать въ числѣ второстепенныхъ источниковъ именно того, кто былъ однимъ изъ первыхъ насадителей у насъ мистическаго направленія, къ каковому въ значительной степени примыкалъ и Артемій. Но дѣло въ томъ, что: 1) *литературное* вліяніе Нила Сорскаго не можетъ быть доказано (именно какъ

[1]) Свѣдѣнія о сочиненіяхъ преп. Нила Сорскаго, о содержащихъ ихъ рукописяхъ, объ изданіяхъ ихъ, — см. въ извѣстномъ трудѣ А. С. Архангельскаго о Нилѣ Сорскомъ.

преобладающее) такими подчасъ дословными сопоставленіями, какъ это обстоитъ по отношенію, напр., къ Исааку Сирину. А если дословныхъ сближеній сдѣлать нельзя и текстуальнаго сходства отдѣльныхъ мѣстъ нѣтъ, тогда можно говорить лишь о сходствѣ идей. Но еще вопросъ, считать ли идеи Артемія результатомъ *исключительнаго* вліянія Нила Сорскаго или же плодомъ самостоятельной работы мысли и самого Артемія? Кое-гдѣ, напр., въ вопросѣ о критическомъ отношеніи къ Писанію, гдѣ есть и текстуальное сходство, можно съ неоспоримостью утверждать, что Артемій руководствовался Ниломъ Сорскимъ. Но въ другихъ пунктахъ, напр., при вопросѣ о монашествѣ, источникомъ Артемія съ равнымъ правомъ можно считать и Нила Сорскаго и другихъ авторовъ, бывшихъ въ числѣ источниковъ самого Нила Сорскаго. Вѣдь, несомнѣнно, что Артемій зналъ патристическую литературу не изъ вторыхъ рукъ — не въ передачѣ отдѣльныхъ мнѣній патристическихъ писателей Ниломъ Сорскимъ, Никономъ Черногорцемъ или другимъ какимъ либо авторомъ: по многимъ вопросамъ, трактуемымъ Артеміемъ, мы у Нила Сорскаго не найдемъ соотвѣтствующихъ цитатъ изъ патристическихъ писателей, напр., о ересяхъ, о высшемъ разумѣ и друг.: не найдемъ многихъ цитатъ, приводимыхъ Артеміемъ, и въ Пандектахъ Никона — энциклопедическомъ сборникѣ. А если сопоставить съ этимъ указанія Артемія на главы, напр., Постнической книги, то придемъ къ выводу, что Артемій зналъ патристическую литературу, такъ сказать, въ оригиналѣ, не изъ вторыхъ рукъ. Если принять это положеніе, то сходство идей между Артеміемъ и Ниломъ Сорскимъ можетъ быть во многихъ случаяхъ возводимо къ общему источнику, чѣмъ ослабляется роль литературнаго вліянія Нила Сорскаго. Въ самомъ дѣлѣ: Артемій, напр., высказывается противъ монастырскаго землевладѣнія; монашеское нестяжаніе — одна изъ идей Нила Сорскаго; но только ли его? Въ своемъ мѣстѣ было показано, что и у другихъ духовныхъ писателей являлась эта идея (противъ стяжаній высказались, напр., Исаакъ Сиринъ, Василій Великій), а если такъ, то близость Артемія къ заволжскимъ старцамъ въ этомъ пунктѣ можетъ быть объяснена не исключительнымъ только вліяніемъ Нила (или Вассіана), но и другими вліяніями, если не предшествовавшими названнымъ, то безусловно ихъ поддерживавшими, да вдобавокъ еще и освящен-

ными именемъ старины и авторитетомъ святости отцовъ и учителей Церкви. Ясно отсюда, что нельзя Нила Сорскаго ставить въ числѣ главнѣйшихъ источниковъ.

2) Если предыдущее заключеніе сдѣлано на основаніи предположенія о происхожденіи сходства между Артеміемъ и Ниломъ Сорскимъ, то нужно принять во вниманіе еще и, такъ сказать, количественные предѣлы вліянія: Артемій полемистъ и потому ему приходится отстаивать, въ силу условій полемики, и такіе пункты ученія православной Церкви, которыхъ не касался Нилъ Сорскій. Кругъ трактуемыхъ послѣднимъ вопросовъ довольно ограниченъ и сводится главнымъ образомъ къ нормировкѣ обихода монашескаго быта и къ выясненію тѣхъ общихъ нравственныхъ вопросовъ, которые соприкасались съ этимъ бытомъ. Между тѣмъ, Артемію приходится защищать и догматъ Троичности, и поклоненіе иконамъ, и почитаніе креста, и наконецъ самое существованіе монашества, какъ духовно-религіознаго учрежденія. Въ этомъ случаѣ не Нилъ Сорскій, а другіе церковные писатели приходятъ ему главнымъ образомъ на помощь, а съ тѣмъ вмѣстѣ устраняется и первенствующее значеніе вліянія Нила Сорскаго.

Однако, при всемъ томъ, вліяніе сочиненій преп. Нила на Артемія все же несомнѣнно въ двухъ важныхъ пунктахъ: въ вопросѣ о критическомъ чтеніи Писанія и во взглядѣ на скитскій образъ жизни и на цѣль и значеніе монашества. Въ этихъ пунктахъ можно и больше текстуальнаго сходства замѣтить и легче согласиться съ неоспоримостью вліянія, особенно если принять во вниманіе тѣ хотя бы скудныя свѣдѣнія, какія мы знаемъ о первой половинѣ (до игуменства) жизни Артемія: вѣроятнѣе, что чтеніе Нила Сорскаго дало первый толчокъ умственной работѣ Артемія и побудило его впослѣдствіи заняться изученіемъ патристической литературы, — обратное положеніе едва ли можно было бы доказать.

Въ пользованіи сочиненіями преп. Нила Сорскаго у Артемія замѣчается, не въ первый уже разъ, характерная особенность: онъ не упоминаетъ о своемъ источникѣ даже тогда, когда буквально говоритъ словами послѣдняго. Объясненіе этой особенности уже давалось выше, а по отношенію къ Нилу Сорскому оно можетъ быть особенно правдоподобно, если припомнить, что въ заволжскихъ пустыняхъ чтили память этого зна-

менитого въ исторіи русской Церкви дѣятеля и, конечно, хорошо знали его сочиненія.

Говоря о взглядѣ Артемія на заупокойныя молитвы, я выяснилъ выше, что въ этомъ пунктѣ онъ имѣлъ несомнѣннымъ источникомъ *Пандекты Никона Черногорца*. Пандекты были извѣстны въ русской письменности очень рано: въ М. Синод. Библіотекѣ есть списокъ 1294 года (№ 836, по Горскому и Невоструеву — № 217, см. отд. II, ч. III). По содержанію, Пандекты представляютъ собой своего рода энциклопедическій сборникъ, гдѣ интерессовавшійся религіозными вопросами читатель находилъ отвѣты по этимъ вопросамъ въ видѣ подбора цитатъ и изъ Свящ. Писанія и изъ патристической литературы при чемъ послѣдняя была использована въ довольно широкихъ размѣрахъ. По трактуемымъ предметамъ главы («слова») Пандектъ были весьма разнообразны: здѣсь можно было найти и слово о томъ, «яко отъ еже не вѣдѣти намъ божественная писанія впадаемъ въ сѣти діавола» (сл. 2), «о отверженіи міра» (сл. 4), «о различіи соблазнъ» (сл. 7), «о различіи учителей» (сл. 8), «о укоризнѣ и всякой досадѣ и празднословіи» (сл. 10), «о любодѣяніи и о блудѣ» (сл. 13), «о клятвѣ и различіи лжи», (сл. 14), «о нестяжаніи» (сл. 34), «о Божіихъ судьбахъ» (сл. 42), «яко добро и пріятно Богу еже дѣлати по праведному слову» (сл. 44), «о смиреніи» (сл. 49), «о покаяніи и исповѣданіи отъ божественныхъ писаній свидѣтельства» (сл. 51), «како подобаетъ причащатися божественныхъ Тайнъ» (сл. 53), «о праздникохъ и постѣхъ» (сл. 57), «о снѣди и питіи инокамъ подобающимъ» (сл. 60), «о снѣди подобающія иже въ мірѣ живущимъ» (сл. 62) и друг.

Артемію Пандекты Никона Черногорца были, безъ сомнѣнія, хорошо извѣстны: выше отмѣчалось нѣкоторое сходство въ сужденіяхъ Артемія о лжеучителяхъ съ 3-ей главой Пандектъ; подобное же сходство было отмѣчено и въ перечисленіи ересей; сужденія Артемія о заупокойныхъ молитвахъ имѣютъ въ числѣ несомнѣнныхъ источниковъ 32-е слово Пандектъ; самъ Артемій ссылается въ одномъ мѣстѣ посланій [1]) на 43-е слово

---

[1]) «И Никонъ Великій въ 43-мъ словѣ сказуетъ многа о творящихъ знаменія: яко мнози и отъ вѣрныхъ развращенно житіе имуще, знаменія и чудеса сотвориша и творятъ, и откровенія и пророчества изглаголаша, и

Никона Великаго. Да и странно было бы, если бы такой богатый всякаго рода поучительными словами и цитатами сборникъ остался неизвѣстнымъ писателю-полемисту, когда именно здѣсь можно было въ нужный моментъ съ удобствомъ подыскать справку по всякому представившемуся вопросу. Впрочемъ, пользованіе Пандектами по отношенію къ Артемію должно быть ограничено въ томъ смыслѣ, что вообще онъ пользовался *полными* списками твореній отцовъ Церкви, *иногда же*, при случаѣ, пользовался и Пандектами. Что это такъ, можно подтвердить хотя бы тѣмъ, что: 1) далеко не всѣ тѣ цитаты, которыя

прельщающе и прельщаеми, яко се есть разумъ бѣсомъ, да знаменія ради прелстятъ многія дѣянію ихъ лукавому послѣдовати, за еже съставити имъ ересь. Но иже видимъ тѣло нѣкоего многими лѣты не растлѣвше, или ино что таково, просто имѣти сихъ святы, аще не узримъ въ нихъ заповѣдей Господнихъ съвръшенное дѣланіе, и плодовъ духовныхъ изчтеныхъ отъ апостола. И всячески ненависть тщая славы мірскія, и самыя правыя вѣры исповѣданіе — бѣсовская суть дѣйствованія, попущающу Богу, ими же судбами вѣсть». (Ст. 1408,7–22. Сравн. заглавіе 43-го слова Пандектъ, по ркп. И. Общ. Л. Д. П., F. CXCVII—5510, XVII в., л. 294: ѡ творящихъ знамение и пророчствоующихъ или соніа видащихъ по попущенію бжію. яко не подобаєтъ блюсти на таковая и ѿ сих імѣти сты творащая. но на вѣроу правоу дѣланіе заповѣдеи гнн, яко мнози ѿ вѣрныхъ развращенно житіе имоуще знаменія і чоудеса сътвориша и творят. і ѿкровенія и пророчства изглаша істаще лестими мнсо есть разоум бѣсовом. мнда знаменіи ради прелстят многы яко да дѣланію их лоукавомоу послѣдоуют глюще, яко съ єсть поут істинныи і иже ти ходат і сего ради и знаменія сътвориша и творят. і тіи яко жени ѿ бѣсовъ поспѣшьствоуеми, же съставити свою ересь. і мн нелѣпо єсть въ таковы точію не прелщатися но ни аще и вѣрна видим или невѣрна въ постничествѣ премнозѣ тѣлесным, или въ поустынном селеніи, или въ хоудоствѣ жисанія мнози, или писанію невѣдоущь самоу ѿ себѣ съчиновающь писанія. ни аще видим тѣло нѣкоего мнозѣми лѣты нерастлѣвшеєся, или ино что таково просто имѣти тѣх стых си ѹбо всѣх непребывшее в них зрящеи заповѣдей гнихъ съвръшенное дѣланіе и даровъ дховных, іже ѿ апла ісчитенных. всякоу ненавистъ тщаа славы мирскіа, і самоа правыа вѣры исповѣданіе, бѣсовскаа соут дѣйствованія попоущающь бгь іми же соубами вѣсть тъ єдинъ. слово мг.

пиñются у Артемія, находятся и въ Пандектахъ; даже больше скажу, — лишь очень незначительная часть цитатъ совпадаетъ, а огромное большинство не вошло въ Пандекты (о разумѣ — изъ Дамаскина и Исаака Сирина, о подвигахъ дѣянія креста — изъ Исаака Сирина, почти всѣ цитаты изъ Діонисія Ареопагита и мн. др.). 2) Артемій дѣлаетъ весьма часто ссылки на отдѣльныя главы разныхъ патристическихъ сочиненій, указывая при этомъ №№ главъ (напр., когда говоритъ о Василіи Великомъ, Григоріи Богословѣ и друг.); между тѣмъ въ Пандектахъ указанія на №№ главъ вообще очень рѣдки: очевидно, Артемій черпалъ свѣдѣнія непосредственно изъ отдѣльныхъ списковъ, а не изъ энциклопедическаго сборника. 3) Стоитъ только просмотрѣть оглавленіе Пандектъ по любому описанію (хотя бы №№ 218, 223 и друг. по описанію Горскаго и Невоструева), чтобы убѣдиться, что Пандекты вовсе не главный источникъ: далеко не по всѣмъ трактуемымъ вопросамъ Артемій могъ найти въ нихъ вообще какія-либо свѣдѣнія.

Изъ другихъ писателей церковно-учительнаго направленія, на которыхъ дѣлаетъ Артемій ссылки и которые должны быть отнесены, по размѣрамъ своего вліянія, къ разряду второстепенныхъ источниковъ Артемія, должно отмѣтить: Ефрема Сирина [1]), Григорія Богослова [2]), Іоанна Златоуста [3]), Максима Исповѣдника [4]), Григорія Омиритскаго [5]). Вѣроятно, были ему извѣстны и византійскіе мистики — Симеонъ Новый Богословъ и Григорій Синаитъ: по крайней мѣрѣ, есть возможность дѣлать

---

[1]) Ст. 1295, 1335 (гдѣ не указанъ источникъ), 1337 — о печати антихриста и о крестномъ знаменіи; 1328 — о покаяніи и о страстяхъ Христовыхъ.

[2]) Ст. 1371 — изъ 2-го слова (на Крещеніе); 1373 и 1399 — объ отвѣтѣ предъ нелицемърнымъ судомъ; ст. 1315, 1344, 1383, 1399 и друг. — мелкія цитаты.

[3]) Ст. 1332—1333, 1337—1338, 1385—1386 — рядъ небольшихъ цитатъ; ст. 1309 — ссылка на примѣръ Златоуста: вообще, вліяніе этого отца Церкви на Артемія не столь было замѣтно и велико, какъ вліяніе другихъ писателей: фактъ небезынтересный, если вспомнить громадное уваженіе, которымъ пользовались на Руси творенія І. Златоуста.

[4]) Ст. 1353 и 1419 (гдѣ не названъ источникъ).

[5]) Ст. 1272.

нѣкоторыя сближенія, какъ старался я показать въ предыдущемъ изложеніи. Нельзя не признать также, что Артемій не могъ не знать сочиненій своего друга — Максима Грека и одного изъ видныхъ представителей заволжской партіи — князя-инока Вассіана Патрикѣева; однако, вполнѣ вѣроятное въ предположеніи, знакомство съ названными двумя писателями не можетъ быть подтверждено текстуальными сличеніями: единство же или сходство мыслей не есть, само по себѣ, ручательство въ вѣрности предположенія о заимствованіи, ибо можетъ быть объяснено такъ же, какъ и сходство съ Ниломъ Сорскимъ. Возможно допустить, что Артемію были извѣстны и другія произведенія отеческой письменности, особенно если принять въ соображеніе его начитанность и умѣнье вчитываться, вдумываться въ читаемое, что являлось, конечно, результатомъ интереса къ «писаніямъ». Припомнимъ, что его и въ Москвѣ и въ Литвѣ цѣнили за его книжность: какъ видимъ, слава о его книжности была небезосновательна.

Перейдемъ къ разсмотрѣнію пріемовъ Артемія въ пользованіи источниками.

Прежде всего, должно отмѣтить, что форма посланій для Артемія была своего рода литературнымъ пріемомъ: даже въ тѣхъ случаяхъ, когда посланіе приближалось къ типу личной переписки, Артемій зналъ, что оно будетъ прочтено не только адресатомъ, но и другими близкими автору людьми [1]), а это налагало на автора обязанность придать содержанію посланія болѣе общій интересъ; послѣднее тѣмъ болѣе было необходимо въ посланіяхъ, не имѣвшихъ совсѣмъ характера личной переписки (напр., «къ Люторскимъ учителямъ»). Вотъ почему Артемій заботится о литературной обработкѣ посланій, на которыя и нужно смотрѣть какъ на литературныя произведенія, тѣмъ болѣе, что элементъ личной переписки какъ бы самъ собою отступаетъ на второй планъ.

При анализѣ литературнаго произведенія первое мѣсто, естественно, должно быть отведено его источникамъ. Какія произведенія патристической письменности можно считать источниками Артемія, — это было выяснено выше. При этомъ я указывалъ, что, приводя цитаты, Артемій далеко не всегда обозна-

---

[1]) Ст. 1392,$_{33-39}$.

чалъ свой источникъ. Какъ бы мы ни стали толковать эту особенность, она все же приближаетъ Артемія къ типу древнерусскаго книжника: вѣдь извѣстно, что безыменность есть черта, характеризующая древне-русскую литературу; произведеніе, даже если при немъ было имя автора, все же не переставало быть безличнымъ: его переписывали, внося измѣненія, сокращая и дополняя, словомъ, смотрѣли какъ на достояніе общее. Нѣчто подобное находимъ и у Артемія: когда авторъ дословно цитуетъ, не называя источника, онъ, очевидно, смотритъ на этотъ источникъ, какъ на нѣчто ему лично принадлежащее; могло быть, что онъ вчитался, хорошо запомнилъ мысли источника и даже ихъ словесное выраженіе; могло быть, что онъ дѣлалъ непосредственно при составленіи посланій выписки изъ источниковъ. Во всякомъ случаѣ, онъ не отдѣляетъ плодовъ самостоятельной работы мысли отъ результатовъ заимствованія и считаетъ себя вправѣ смотрѣть на заимствованное, какъ на свое. Иногда Артемій, правда, называетъ свой источникъ, но дѣлаетъ это не столько въ силу требованій литературныхъ правилъ, сколько для того, чтобы больше убѣдить читателя авторитетомъ имени того или иного писателя.

Что касается цитатъ, то въ большинствѣ случаевъ онѣ приводятся довольно точно, дословно, въ чемъ не трудно убѣдиться изъ предыдущихъ сличеній; рѣже попадаются примѣры приведенія цитатъ съ перефразировкой [1]), при чемъ въ такихъ случаяхъ перефразировка не настолько обыкновенно бываетъ сложна, чтобы нельзя было опредѣлить источника автора. Дослов-

---

[1]) Напр.: ст. 1353_{29-36}.	Максимъ Исповѣдникъ, Синод. 644 (Горск. 154), XIV—XV вв., л. 1 об.
Якоже и Максимъ великій исповѣдникъ глаголетъ: аще лучши тѣла душа, лучше же міра несусѣдне создавый его Богъ. Тѣмъ же предпочитая и паче душа тѣло, и паче Бога созданнаго его міра, ничимже идолослужитель равно естъ, якоже Еллини идолопочитающіи иныя творятъ себѣ боги.	да аще тѣла лоучьше дш҃а и лучши мира несказаньнѣ стажавыя ıего бг҃ъ. иже чтить паче дш҃а тѣло и паче бг҃а созданоую ѿ него тварь. ничимь же идолослоужитель равно ıесть.

ное и въ то же время безыменное приведеніе цитатъ интересно еще въ томъ отношеніи, что оно вноситъ извѣстную пестроту слога: у Артемія, напр., попадаются архаизмы, что даже послужило одному изслѣдователю поводомъ приписать Артемію «Многословное Посланіе», гдѣ также встрѣчаются сходныя архаическія слова и формы[1]). Но на повѣрку выходитъ, что значительное большинство этихъ словъ и формъ — результатъ дословнаго заимствованія. Приведу нѣсколько примѣровъ: выраженіе «сія вся не отъ части отпущеннѣ *всему отшюдству священнаю* и всего божества налагати»[2]), въ которомъ г. Боцяновскій видитъ столько своеобразности Артемія, можетъ быть объяснено гораздо проще — дословнымъ заимствованіемъ изъ Діонисія Ареопагита: это выраженіе слово въ слово см. у послѣдняго на ст. 405, по изд. Археогр. Коммиссіи. Оттуда же, изъ Діонисія Ареопагита, вошли въ рѣчь Артемія и формы архаическаго характера — такія, какъ приводитъ Боцяновскій[3]), и имъ подобныя: свѣтоданіа, подобіа, преданіа, възводы, възмемся, уразлпчивъ и др.[4]). Выраженія: «слово Божіе корчемствовати» (ст. 1294,23), «богокорчемники», вѣроятно, обязаны своимъ происхожденіемъ переводу Никона Черногорца, во 2-ой главѣ «Тактикона» котораго они попадаются и т. д. Отсюда хотѣлось-бы сдѣлать одинъ выводъ, можетъ быть, и хорошо извѣстный, но, какъ правило, часто игнорируемый: дѣлать заключенія, основываясь на слогѣ произведенія, — объ историко-литературной судьбѣ послѣдняго — опасно, и примѣръ г. Боцяновскаго кажется довольно убѣдительнымъ: сходство слога часто есть лишь результатъ общности источниковъ.

Въ своей полемикѣ Артемій нерѣдко прибѣгаетъ къ приведенію цитатъ изъ Св. Писанія, являющихся въ его глазахъ однимъ изъ самыхъ вѣскихъ аргументовъ. Пользованіе цитатами этого рода различно: иногда авторъ довольно пространно

---

[1]) Боцяновскій: Ж. М. Н. Пр. 1894, XI, стр. 221. Сказанное мною теперь даетъ лишній доводъ въ добавленіе къ тѣмъ возраженіямъ, которыя сдѣланы Боцяновскому въ статьѣ: «Вопросъ объ авторѣ Многословнаго Посланія» (въ Изв. Отд. р. яз. и слов., 1905 г., кн. 2).

[2]) Ст. 1314.

[3]) Тамъ же, стр. 221.

[4]) Ст. 1272; сравн. Діонисій Ареопагитъ, по изданію Археогр. Коммиссіи (Ч.-Минеи Макарія, I окт. вып.), ст. 278.

толкуетъ цитуемыя мѣста, иногда силу аргументаціи онъ придаетъ самой цитатѣ, не сопровождая ее сколько-нибудь значительными поясненіями. Примѣромъ пріемовъ перваго вида можетъ послужить хотя-бы толкованіе цитаты изъ апостола Павла: «Христосъ единою о грѣсѣхъ пострада...»[1]). Приведя эту цитату, Артемій немедленно ограничиваетъ произволъ ея толкованія: эти слова ап. Павла не должно понимать, какъ отрицаніе Евхаристіи и «прочаго священнодѣйства» (при этомъ ссылка на Діонисія Ареопагита, но безъ указанія источника),— но апостолъ сказалъ ихъ, «отвъдя сумнѣніе Іудейское отъ службы сѣни ветхаго закона». Затѣмъ приводится справка изъ церковной исторіи по поводу причинъ, вызвавшихъ приведенное сужденіе ап. Павла: въ началѣ апостольской проповѣди приняло крещеніе множество увѣровавшихъ Іудеевъ, но далеко не всѣ они были знакомы съ догматами новой вѣры; между тѣмъ Іудеи, не принявшіе крещенія, осуждали ихъ, говоря, что они, не принося жертвъ, спастись не могутъ. Вотъ почему и ап. Павелъ долженъ былъ изложить ученіе о службахъ и тайнахъ Христовыхъ. Артемій, словами Діонисія Ареопагита (отчасти въ собственной перефразѣ), толкуетъ внутренній смыслъ церковныхъ службъ, высказывая, что «Христовыхъ служебъ священнодѣйство образъ сутъ небеснымъ, и елико небеснымъ существомъ невещественне и премирне, намъ же вся въ образѣхъ предана бяху». Затѣмъ онъ устанавливаетъ, что «наше священнодѣйство» занимаетъ среднее мѣсто между ветхозавѣтнымъ и небеснымъ («средою края нѣкако обоихъ касаяся»), и опредѣляетъ отношеніе ученія І Христа къ Ветхому Завѣту: «не пріиде бо разорити закона Христосъ, но на лѣпшее преустроити». Ссылка на пророчество Малахіи завершаетъ толкованіе. Примѣровъ подобныхъ пространныхъ толкованій у Артемія достаточно: см., напр., ст. 1413—1414, гдѣ разъясняются слова І. Христа: «не судите и не осужени будете», или — на ст. 1404—5, гдѣ приведенъ и истолкованъ Евангельскій разсказъ о богатомъ юношѣ.

Въ другихъ случаяхъ Артемій на первое мѣсто выдвигаетъ цитату, не приводя своихъ поясненій или ограничиваясь выводомъ лишь въ самыхъ немногихъ словахъ: Примѣры:

---

[1]) Ст. 1278,33—1280,8.

ст. 1338,35—1339,15, гдѣ на протяженіи 22 строкъ идутъ цитаты изъ Евангелія и апостольскихъ посланій, безъ всякаго толкованія; ст. 1359,21—35 — цитата изъ 2-го посланія къ коринеянамъ ап. Павла, которою авторъ начинаетъ посланіе «къ сущимъ въ скорби», также не давая приводимой цитатѣ толкованія; ст. 1391,30 — 1392,21 — цѣлый рядъ отдѣльныхъ цитатъ изъ Евангелія и апостольскихъ посланій съ самыми краткими замѣтками по поводу ихъ; ст. 1280,18—24, гдѣ авторъ, приведя цитату, какъ-бы дѣлаетъ изъ нея прямой выводъ (не толкованіе): «видите сами, каково строптиво разумѣваете и не боитеся своея вѣчныя погибели!»

Вообще, повидимому, Артемій, приводя цитаты, руководствовался чувствомъ мѣры и соображеніями дѣйствительной необходимости, и потому больше толковалъ тѣ мѣста изъ Свящ. Писанія, которыя могли быть ложно истолкованы или непоняты, чѣмъ тѣ, смыслъ которыхъ былъ вполнѣ ясенъ и которыя не имѣли значительной или рѣшающей силы въ его аргументаціи.

Прот. I. Моревъ въ своемъ изслѣдованіи о «Камнѣ вѣры» отмѣчаетъ характерную особенность православныхъ противопротестантскихъ полемистовъ XVI—XVII вв.: почти исключительное пользованіе лишь Библіей и святоотеческой письменностью и сравнительно очень малое значеніе, придаваемое доводамъ разсудочнаго характера[1]). Хотя это замѣчаніе примѣнимо въ широкой мѣрѣ и къ Артемію, однако должно сдѣлать по отношенію къ послѣднему и нѣкоторое ограниченіе. Правда, главнѣйшими источниками и для него служатъ Библія и патристическая литература, однако важно знать, какъ и что онъ заимствуетъ оттуда. Во-первыхъ, припомнимъ, что Артемій не

[1]) Стр. 48—49: «Св. Писаніе и св. преданіе для отечественныхъ полемистовъ служили главнѣйшими основаніями, на которыхъ они утверждались какъ при изложеніи и раскрытіи православнаго ученія, такъ и въ своихъ отвѣтахъ на протестантскія возраженія. По сознанію русскихъ богослововъ, Библія и святоотеческая письменность имѣли силу непререкаемаго авторитета въ дѣлѣ обоснованія православныхъ истинъ. Все, что вносилось въ содержаніе богословскихъ сочиненій изъ обширной области «божественныхъ писаній», цѣнилось весьма высоко, принималось съ полнымъ довѣріемъ и уваженіемъ, несмотря на то, что отечественные писатели по своему умственному образованію не всегда были способны критически относиться къ заим-

слѣпо подчиняется авторитету всякаго «божественнаго писанія», лишь бы только оно было отмѣчено именемъ какого-либо святого, отца Церкви и т. п.: Артемій устанавливаетъ критическую точку зрѣнія на писанія и требуетъ предварительнаго подробнаго разсмотрѣнія и испытанія ихъ раньше, чѣмъ послѣдовать высказаннымъ въ нихъ мнѣніямъ. Во-вторыхъ, заимствуя изъ сочиненій отцовъ Церкви, Артемій не только не избѣгаетъ тѣхъ мѣстъ, гдѣ послѣдніе пользуются доводами разсудочнаго характера, но даже именно на эти мѣста направляетъ свое изслѣдованіе и именно такими мѣстами пользуется особенно охотно: вспомнимъ, напр., его теорію происхожденія зла и страстей, его сужденія о трояком составѣ духовной природы человѣка, его взгляды на разумъ истинный и ложный и на качества разума истиннаго. Всѣ эти сужденія, повидимому, потому именно и извлечены Артеміемъ изъ патристической письменности, что онъ не былъ вовсе врагомъ аргументовъ разсудочнаго характера. Въ этомъ, такъ сказать, проявился своеобразный вкусъ нашего автора, бывшаго любителемъ мудраго критическаго изслѣдованія. Вспомнимъ, для доказательства справедливости этого мнѣнія, что Артемій цитуетъ глубокомысленныя отвлеченныя сочиненія Іоанна Дамаскина, что онъ довольно широко пользуется Діонисіемъ Ареопагитомъ, требовавшимъ немалыхъ усилій и критическихъ пріемовъ для своего пониманія, что, наконецъ, онъ часто не указываетъ своего источника, какъ-бы тѣмъ показывая, что хочетъ убѣдить не силою авторитета извѣстнаго писателя, а именно силою самой аргументаціи, разсудочностью приводимыхъ доводовъ; а это не совсѣмъ уже то, что представляло бы собою приведеніе цитатъ изъ «божествен-

ствуемому матеріалу и приносили его въ свои произведенія иногда изъ источниковъ сомнительной достовѣрности. Сравнительно съ библейскими цитатами и выдержками изъ твореній св. отцевъ, мало имѣли значенія для отечественныхъ полемистовъ всѣ другіе виды доказательствъ въ пользу православныхъ истинъ: соображенія и доводы отъ разума весьма мало примѣнялись нашими богословами къ защитѣ православныхъ догматовъ отъ протестантскихъ возраженій. Если въ разсмотрѣнныхъ нами выше сочиненіяхъ и встрѣчаются иногда доказательства разсудочнаго характера, то они въ глазахъ авторовъ не имѣютъ того важнаго и рѣшающаго значенія, которое признается за одними только Св. Писаніемъ и св. преданіемъ».

ныхъ писаній» съ цѣлью доказать этими цитатами вѣрность какого-либо положенія, неоспоримую, въ глазахъ автора, уже потому, что подтверждающія цитаты взяты именно изъ «божественныхъ писаній». Артемій далекъ отъ такой узости взгляда: не даромъ въ посланіи къ царю онъ возражалъ, между прочимъ, противъ тѣхъ, кто говорилъ: «не чти много книгъ, да не во ересь впадеши». Чтеніе и изученіе «божественныхъ писаній» Артемію представлялось необходимымъ, но именно только чтеніе сознательное, критическое. Въ такомъ чтеніи Артемій видѣлъ средство «не заблудити отъ истиннаго пути», отъ пути истиннаго разума, который ему представлялся не противорѣчащимъ религіи. А если все это такъ, тогда, при опредѣленіи источниковъ Артемія, необходимо оговорить, что принципъ, положенный имъ въ основу пользованія патристической литературой, не вполнѣ тотъ-же, что былъ (какъ отмѣчаетъ о. Моревъ) у другихъ полемистовъ, и доводы «отъ разума» цѣнились Артеміемъ не ниже, чѣмъ доводы отъ авторитетовъ въ вопросахъ вѣры, хотя, въ большинствѣ своемъ, эти доводы почерпались изъ сочиненій тѣхъ-же авторитетовъ, почти всегда безъ ссылокъ на имена авторовъ.

V.

Авторъ посланій — Артемій.

Соображенія о единствѣ автора для всѣхъ посланій. Доказательства авторства Артемія.

Обозрѣвъ свѣдѣнія о предполагаемомъ авторѣ, выяснивъ главнѣйшіе предметы, трактуемые имъ, опредѣливъ, наконецъ, источники его сужденій, перейдемъ теперь къ рѣшенію вопроса о томъ, кто былъ или могъ быть авторомъ посланій. Предварительно я попытаюсь указать данныя для рѣшенія другого вопроса, очень близкаго къ намѣченному и до нѣкоторой степени обусловливающаго его, а именно къ вопросу: слѣдуетъ-ли всѣ посланія приписывать одному лицу или-же они принадлежатъ разнымъ лицамъ и лишь нѣкоторыя могли быть написаны Артеміемъ?

Я рѣшительно склоняюсь къ мысли, что всѣ посланія — плодъ авторства одного лица и именно Артемія. Изложу свои доводы.

I. Уже при самомъ чтеніи посланій замѣчается нѣкоторое сходство слога ихъ. Но, не раздѣляя мнѣнія о возможности дѣлать историко литературныя заключенія по сходству слога (вопреки г. Боцяновскому и др.), я и здѣсь имѣю въ виду не сходство лексики, не выборъ отдѣльныхъ словъ и выраженій, а иную особенность, довольно часто встрѣчающуюся у Артемія и обращающую на себя вниманіе уже при первомъ мало-мальски внимательномъ чтеніи посланій: я говорю о *сходныхъ мѣстахъ*, совпаденіяхъ отдѣльныхъ фразъ, а иногда и цѣлаго ряда фразъ. Приведу примѣры:

Ст. 1267,25–27 десятословіе проповѣдаютъ, егоже ни Христосъ самъ, ниже апостоли его духомъ научиша (Посл. къ Черторыйскому); сравн. ст. 1278,8–10 десятословіе проповѣдаютъ, егоже ни самъ Христосъ, ниже апостоли духомъ его научиша (Посл. къ Ив. Зарѣцкому).

Ст. 1212,32–33 писанія суть многа, но не вся божественна; сравн. ст. 1383,14–16 (Посл. къ царю) и ст. 1406,4–5 (Къ вопросившему сл. Б.).

Ст. 1268,5–7 не разумѣюще же ни яже глаголютъ, ни о нихже утверждаются (Къ Черторыйскому); сравн. ст. 1276,22–24 (Къ Ивану Зарѣцкому).

Ст. 1407,22–27 мнози же мнятся вѣровати, но не якоже рече писаніе. Сихъ не сутъ вѣра права. Не предпочтоша бо разумъ Божій, но своимъ волямъ послѣдоваша. (Къ вопросившему слова Божія): сравн. ст. 1382,27–31 понеже мнози вѣроваша, но не якоже рече писаніе, но своимъ волямъ и ересямъ послѣдоваша, никакоже разумѣвше еже вѣры слово (Къ Царю).

Ст. 1296,35–36 симъ (крестомъ) знаменающеся христіане разнствуютъ отъ невѣрныхъ (Посл. къ Симону Будному); сравн. ст. 1335,18–20 (Посл. къ князю).

Ст. 1247,10–14 ниже бо, рече Господь, яко вси поклонятся духомъ, но таковѣхъ ищетъ Отецъ являя, яко мало таковыхъ и оскудни суть и Богу точію единому вѣдоми (Посл. къ Люторскимъ учит.); сравн. ст. 1444,43 — 1445,5 ни бо пишетъ въ еvангеліи, яко вси поклонятся духомъ, но таковыхъ ищетъ Отецъ, являя, яко мало таковыхъ и оскудни суть, и Богу точію единому видѣмо (Посл. къ Евст. Воловичу).

Ст. 1213,13–16 [подобаетъ] кротостью наказывати противящаяся и молитися о нихъ, да дастъ имъ Богъ покаяніе въ разумъ истинны възникнути отъ діаволскія сѣти (Къ Люторск. учит.); сравн. ст. 1275,13–15 паче молитися о нихъ, еда когда дастъ имъ Богъ покаяніе въ разумъ истинны възникнути имъ отъ діаволскія сѣти (Къ Ив. Зарѣцкому). [1]).

---

[1]) Если писецъ Постн. книги Василія Великаго Библ. Царскаго. № 25 (4 кн., 280), есть нашъ Артемій, что весьма вѣроятно въ виду автобіографическихъ указаній его въ приписке, то и тамъ найдемъ сходное выраженіе: «отцы святія и братіе, прочитающеи книгу сію и послушающеи вси и внут-

Ст. 1373,13—34 (Посл. къ сущимъ въ скорби): Григоріе Богословъ глаголетъ: егда къ Ироду приведенъ будеши, не отвѣщавая выше. Иродъ же всякъ плотскій иже не пріемлетъ духовная. Зриши ли, яко не отечески, ниже братски хотяще исправити вьпрошаютъ, но яко волци.... и т. д. — большая тирада, дословно повторяющаяся на ст. 1399,1—22 (Посл. къ неизвѣстному).

Ст. 1272,26 sqq. яко убо въ лѣпоту предложишася образы безобразныхъ, ни едину вину речемъ мѣры человѣческаго разума немогущимъ кромѣ видимыхъ на умная взятися видѣніа (Посл. къ Черторыйскому); сравн. ст. 1281,21—24 (Къ Ив. Зарѣцкому) — цитата изъ Діонисія Ареопагита.

Ст. 1394,10—11 Вѣмы бо извѣстно, яко ни отлученію, ниже паки разрѣшенію неправедному судъ Божій не послѣдуетъ, по великому Деонисію Ареопагиту (Посл. къ неизв.); сравн. ст. 1410,32—33 — та-же цитата изъ Діонисія Ареопагита, но въ нѣсколько сокращенномъ видѣ (Посл. къ вопросившему сл. Б.).

Ст. 1237,38 — 1238,7 Азъ же отвѣщаю къ симъ, рече великій Деонисіе, аще священникъ удобреніе просвѣщателное весма отпалъ естъ, священническаго чина же и силы иже непросвѣщателенъ и непщуя Богу не видѣти, яже той събою разумѣлъ естъ, и прелстити мнитъ, иже лженменны отъ того отца нарицаемого и смѣетъ скверная своя злохуленіа, не бо имамъ рещи молитвы и на божественыхъ знамсніахъ Христово видѣніе глаголати, — нѣсть сіе священникъ, но злый лстецъ и поругатель себѣ, волкъ на Божіа люди, въ кожу оболченъ (Посл. къ Люторск. учит.); сравн. ст. 1345,3—17 (Посл. къ князю).

Ст. 1370,38—41 и паки: Александръ Ковачь многа ми зла сътвори, отъ него же, рече, и ты хранися: зѣло бо противится словесемъ нашимъ (Посл. къ Ив. Зарѣцкому); эта цитата изъ ап. Павла повторена и въ посланіи къ вопросившему слова Божія, на ст. 1414,38—42.

ющеися. не забудите помолитись за многогрѣшнаго инока Артемія, написавшаго книгу сію многымъ подвигомъ, яко да вашыхъ ради святыхъ молитвъ *дастъ ми человѣколюбецъ Богъ покаяніе, и разумъ истинный возникнути отъ діавольскыя сѣти».*

Ст. 1218,25—26 писмя бо умерщвляетъ, духъ живитъ (Къ Люторскимъ учит.); сравн. ст. 1430,25—27 (Къ Симону Будному).

Ст. 1276,28—30 аще кто себе мнитъ видѣти что, не уразумѣ якоже достоитъ разумѣти (Посланіе-отрывокъ); сравн. ст. 1215,31—32 (Къ Люторск. учит.).

Ст. 1389,4—14 чюжуея, како о упражняемыхъ и престающихъ толико имутъ человѣцы тщавіе и устрашеніе? О пребывающихъ же, и паче же о большей всѣхъ любви, знаменующей христіанина, не токмо тіи ни едино слово творя, но и потщавшимся съпротивляются, и ратующеся исполняютъ реченное: ни сами входятъ, ниже хотящихъ внити оставляютъ (Посланіе къ царю); сравн. ст. 1403,41 — 1404,7 (Къ вопросившему слова Божія).

Ст. 1240,5—9 глаголетъ же Великій Василіе, яко подобаетъ слышателемъ слова наученымъ писаніамъ чюждая же отрѣвати и въ таковыхъ пребывающаго ученыхъ отвращатися зелнѣйше (Къ Люторск. учит.); сравн. ст. 1409,34—40 (Къ вопросившему сл. Б.): отъ Великого Василія глава 72: яко слышателемъ слова наученымъ писаніемъ, искушати яже отъ учителей глаголемая и убо съглашающая божественымъ писаніемъ пріимати, чюжая же отрѣвати и въ таковыхъ ученіихъ пребывающаго отвращатися зѣлнѣйше; сравн. еще ст. 1380,37—42 (Посланіе къ царю).

Ст. 1337,30—43 — толкованіе и перифразъ Евангельскаго текста о лжеучителяхъ, приходящихъ въ одеждахъ овчихъ (Посланіе къ князю); сравн. то-же и на ст. 1380,18-32, въ Посланіи-отрывкѣ.

Подобныхъ примѣровъ можно было-бы привести много, но думаю, что и теперь уже очевидно сходство въ выраженіяхъ между отдѣльными посланіями; среди этихъ выраженій есть и принадлежащія лично Артемію и цитованныя имъ изъ св. Писанія или изъ патристической литературы. Рѣшающее значеніе, конечно, остается за выраженіями первой категоріи: вѣдь, вполнѣ естественно, если при необходимости передать сходныя мысли авторъ въ разныхъ посланіяхъ пользовался одними и тѣми-же выраженіями. Но, указывая примѣры повторенія также цитатъ, я полагаю, что и эта категорія сходныхъ выраженій

въ вопросѣ о единствѣ автора имѣетъ свое значеніе, обнаруживая его наклонность къ приведенію однихъ и тѣхъ же цитатъ-аргументовъ, его излюбленныя цитаты, часто имъ повторявшіяся. Мнѣ кажется болѣе естественною мысль, что авторъ былъ одинъ для всѣхъ посланій, а не два (или нѣсколько), изъ которыхъ одинъ подражалъ-бы другому даже въ словесныхъ выраженіяхъ его личныхъ (а не цитованныхъ только) мыслей.

II. Нѣкоторое основаніе утверждать единство автора для всѣхъ посланій даетъ и *единство источниковъ*. Выше много говорилось объ источникахъ и было опредѣлено, что главнѣйшими источниками автора должно считать Исаака Сирина, Постничество Василія Великаго, Богословіе Іоанна Дамаскина, творенія Діонисія Ареопагита. Этими источниками авторъ посланій широко пользуется на всемъ протяженіи послѣднихъ. Напримѣръ, цитаты изъ Постнической книги находимъ въ посланіяхъ: къ Люторскимъ учителямъ (ст. 1217, 1240), къ кн. Черторыйскому (ст. 1268, 1272), къ Ив. Зарѣцкому (ст. 1281), къ Симону Будному (ст. 1304), къ князю (ст. 1334), къ царю (ст. 1388, 1389), къ вопросившему слова Божія (ст. 1403—4, 1408—9), въ другомъ посланіи къ царю (ст. 1440), къ Евстафію Воловичу (ст. 1446) и т. д. Ссылки на Діонисія Ареопагита находимъ въ посланіяхъ: къ Люторскимъ учителямъ (ст. 1228, 1236, 1237), къ Черторыйскому (ст. 1272), къ Ивану Зарѣцкому (ст. 1281), къ князю (ст. 1351—53), къ неизвѣстному (ст. 1394), къ вопросившему слова Божія (ст. 1410) и друг. При всемъ томъ, самый характеръ пользованія источниками, а также и область вліянія каждаго источника вездѣ одни и тѣ-же: для рѣшенія вопросовъ вѣроученія авторъ преимущественно во всѣхъ посланіяхъ пользуется Діонисіемъ Ареопагитомъ и Богословіемъ Дамаскина; съ другой стороны, творенія Исаака Сирина и Василій Великій даютъ автору руководство въ вопросахъ морали, практической дѣйствительности. Это преимущественное вліяніе однихъ и тѣхъ-же источниковъ, замѣтное во всѣхъ посланіяхъ, тоже содѣйствуетъ признанію единства автора.

III. *Единство воззрѣній* автора могло-бы прибавить важный доводъ въ пользу доказываемаго единства авторства. Порядокъ разсмотрѣнія высказанныхъ авторомъ взглядовъ, принятый

мною въ предыдущей главѣ, избавляетъ отъ необходимости вновь обращаться къ разсмотрѣнію сужденій автора по отдѣльнымъ вопросамъ въ разныхъ посланіяхъ: разнорѣчія во взглядахъ между отдѣльными посланіями не замѣчено, а тамъ, гдѣ можно-бы предположить существованіе такого разнорѣчія, послѣднее опровергается самыми естественными соображеніями. Если, напр., къ концу своей полемики Артемій высказалъ совѣтъ избѣгать еретиковъ, а въ началѣ своей дѣятельности относился къ нимъ съ безпримѣрной для того времени терпимостью,—то не слѣдуетъ-ли искать объясненія этого факта именно въ тѣхъ обстоятельствахъ, какими была окружена дѣятельность Артемія и которыя не могли не вызвать нѣкоторую эволюцію въ его взглядахъ? Или, если по условіямъ религіозно-литературной полемики въ Литвѣ Артемій долженъ былъ тамъ подробно остановиться на выясненіи всѣхъ сторонъ ученія о постѣ и отстаивать необходимость поста-обряда, тогда какъ въ Москвѣ онъ болѣе останавливался на уясненіи внутренняго значенія поста,—то слѣдуетъ-ли отсюда заключать о томъ, что посланія принадлежатъ не одному лицу, и не будетъ ли правильнѣе дѣло объяснить тѣми-же историческими условіями полемики? А въ виду этихъ условій, а также въ виду разновременности написанія посланій, вполнѣ допустима частичная эволюція воззрѣній автора. Въ самомъ дѣлѣ, если даже признать единство автора и притомъ именно Артемія—автора, то это единство не можетъ нарушиться указанными яко-бы отступленіями: вѣдь общій характеръ воззрѣній, общій духъ ихъ, общее гуманное направленіе—все-же служитъ существеннѣйшимъ признакомъ содержанія посланій, а это не идетъ въ разрѣзъ съ предположеніемъ объ единствѣ автора: вѣдь, авторъ былъ живою личностью, способной и увлекаться и развиваться и, наконецъ, сообразоваться съ обстоятельствами, поскольку это не заставляло его отступать отъ коренныхъ его убѣжденій; а такія коренныя, основныя убѣжденія у автора вездѣ одни и тѣ-же.

На основаніи всѣхъ приведенныхъ только что соображеній, я заключаю, что *авторъ посланій былъ одинъ для всѣхъ посланій*; послѣднія, будучи написаны разновременно, отразили въ себѣ взгляды автора, вынесенные имъ изъ патристической литературы и изъ личной работы мысли; единство авторства подтверждается единствомъ мыслей, источниковъ и внѣшней формы выраженія мыслей.

Есть основанія думать, что авторомъ былъ Артемій. Эти основанія — слѣдующія:

I. *Совпаденіе данныхъ автобіографическаго характера, находящихся въ посланіяхъ, съ данными, извѣстными изъ другихъ источниковъ объ исторической личности Артемія.* Таковы: отношеніе Артемія къ царю; сужденія о монастырскомъ землевладѣніи; извѣстія о страданіяхъ, испытанныхъ имъ во время суда и заточенія; защита имъ православія въ Литовскихъ посланіяхъ; авторитетъ его, какъ борца за православіе, побуждавшій обращаться къ нему за совѣтомъ и разрѣшеніемъ недоумѣній. Примѣнимость этихъ данныхъ, извлеченныхъ изъ посланій, къ личности Артемія была доказана во II главѣ, и мнѣ остается здѣсь только сослаться на заключительныя слова той главы. Разборъ возарѣній Артемія, произведенный въ IV-й главѣ, можетъ свидѣтельствовать, что и высказанныя въ посланіяхъ воззрѣнія вполнѣ подходятъ къ тому, что извѣстно объ образѣ мыслей Артемія: онъ является сторонникомъ ученія заволжскихъ старцевъ какъ въ отношеніи къ еретикамъ, такъ и въ вопросѣ о чтеніи писаній, о монастырскомъ землевладѣніи, о внутренней молитвѣ. Не повторяя доводовъ, высказанныхъ въ указанныхъ главахъ, ограничусь лишь выводомъ: авторство Артемія едва-ли можетъ подлежать сомнѣнію при наличности полнаго соотвѣтствія между личностью Артемія и личностью автора посланій. Предѣла сомнѣнію, конечно, быть не можетъ, но если признать правдоподобіе за предположеніемъ, удачно разрѣшающимъ всѣ случаи дѣйствительно серьезнаго сомнѣнія и затрудненія, то можно приблизиться къ окончательному рѣшенію вопроса, или къ такому рѣшенію, которое не вызывало-бы противорѣчій. Эта общая мысль находитъ свое оправданіе и въ нашемъ случаѣ: при допущеніи мысли объ авторствѣ Артемія, серьезныхъ затрудненій или препятствій мы не встрѣтимъ, и эта гипотеза легко разрѣшаетъ связанные съ памятникомъ (посланіями) историко-литературные вопросы. Между прочимъ замѣчу, что едва-ли какому-либо другому современнику Артемія можно было бы приписать эти посланія: всѣ наши данныя выставляютъ единогласно его полемистомъ начитаннымъ, книжнымъ, энергично дѣйствовавшимъ въ интересахъ православія и частью своими доводами частью личными качествами склонявшимъ на

свою сторону противниковъ; другого подобнаго дѣятеля мы не знаемъ въ ту эпоху (къ Зиновію Отенскому, Курбскому и друг. не подойдутъ, напр., отдѣльныя указанія на личность, положенія, знакомства автора и т. п.).

II. *Существованіе прямыхъ указаній на авторство Артемія.* Правда, подобныя указанія касаются лишь одного посланія, но они даютъ право дѣлать и болѣе широкіе выводы. Эти указанія находимъ:

а) въ поморскихъ отвѣтахъ: «подобнѣ і артемій старецъ острожскій на симона блуднаго во обличеніи четвертыя ихъ ереси повѣствуетъ: яко Господь нашъ Іисусъ Христосъ поклоняя колѣна и падая на лице свое молящеся»[1]). На ст. 1311 посланій Артемія читаемъ: «четвертая въ нихъ ересь глаголемыхъ непоклонителей, которіи непоклоняхуся по преданію церковному, якоже Господь нашъ въ время прилежныя молитвы показалъ своимъ ученикомъ, поклоняя колѣнѣ и падая на лици; и въ толицѣ подвизѣ бѣ, яко видѣтися поту его, подобну кровѣ, каплющей на землю» и т. д. Очевидно, что указаніе поморскихъ отвѣтовъ относится именно къ нашему автору и вмѣстѣ съ тѣмъ указываетъ, кто былъ авторомъ цитованнаго посланія къ Симону Будному.

б) Еще болѣе значительнымъ по размѣрамъ и опять-таки съ прямымъ указаніемъ на Артемія оказывается отрывокъ того же посланія Артемія въ ркп. Кіевской Духовной Академіи, № Аа 148, лл. 184 об.—186[2]). Привожу его полностью:

(л. 184 об.) Кнга артеміа старца острожскаго посланіе его къ симону бядному снце. Ино[3]) е обра крта і ина слава крта[4]), яко же со всѣми стыми ясно сказуетъ ісаакъ сирна-

---

[1]) Садковскій: «Артемій, игуменъ Троицкій», стр. 140 въ текстѣ и прим. 135.

[2]) Рукопись — начала XVIII в. Подробно описана проф. Н. И. Петровымъ. См. мою статью: «Къ вопросу о литературной дѣятельности старца Артемія. (Кіевскій отрывокъ посланія къ Симону Будному)» — въ Лѣтописи Ист.-Фил. Общ. при Имп. Новороссійскомъ Унив., т. XIII (Одесса, 1905 г., и отд. отт., Од. 1904 г.).

[3]) Р. Ист. Библ., ст. 1296,11 доб. бо.

[4]) Тамъ же, доб. и ино дѣяніе креста.

инъ: обра крта є или знаменіе кртное (л. 185) еже кртитпса, или знаменати лице или вся оуды или брашно, или на предверія дому на стенѣ, или на иконѣ написати кртъ, или верху стилища. сія вся обра крта. сей обра преданъ бы ѿ стыхъ апл҃ъ православнымъ хртіяномъ и бгоносныхъ оцъ оутвержено знаменіе не токмо простымъ люде но и во всѣхъ бжественны црковны сщенодѣйствъ, и при константинѣ велицѣмъ на нбси явися звѣздами написанъ, тако и при его сне константіи тому же подобно (л. 185 об.) показалъ бгъ, яко то є знаменіе хртіянское[1]) и на враги побѣда, си знаменахуся вси стіи во всѣхъ временѣхъ и мѣсте, и во всѣхъ начинаніи своихъ. си знаменающися хртіяне раньствую ѿ невѣрны. аще ли кто ѿ горды паче же рещи[2]) ѿ прелщенны незнаменовавъ лица своего животворящаго крта знаменіемъ якоже има преданіе црковное, просто поклонится[3]) моляся бгови, аще и мнится хртіяниномъ быти, не хртіянски, но жидовски или погански молится. ругается паче (л. 186) нежели молится хрту.

Посланіе къ Симону Будному, изъ котораго взятъ этотъ отрывокъ, напечатано въ Русской Ист. Библіотекѣ, т. IV, ст. 1287—1328, а данный отрывокъ отъ словъ: «нно бо есть образъ креста...» — на ст. 1296,11—1297,6. Такимъ образомъ, какъ и въ предыдущемъ случаѣ, тожество «Артемія, старца острожскаго», и автора посланіи подтверждается. Значеніе указаннаго Кіевскаго отрывка двояко: во-первыхъ, онъ находится въ рукописи, которая своимъ уже вѣкомъ показываетъ, что въ XVII—XVIII вв. Артемія знали, какъ автора посланія къ Симону Будному. Такъ какъ это — вѣка, близкіе къ XVI-му, къ которому относится дѣятельность Артемія, то, очевидно, пока-

[1]) Ст. 1296,21 доб. купно же.
[2]) Ст. 1296,27 или паче рещи.
[3]) Ст. 1297,3 поклоняется.

заніе Кіевскаго отрывка имѣетъ право на достовѣрность; иными словами, слѣдуетъ признать, что съ именемъ Артемія названное посланіе перешло изъ XVI вѣка (конца) въ XVII-ый, откуда и попало и въ Кіевскую рукопись начала XVIII в. и въ отвѣты поморянъ. Во вторыхъ, — и это самое главное, — Кіевскій отрывокъ подтверждаетъ принадлежность именно Артемію одного изъ тѣхъ посланій, которыя приписывались ему до сихъ поръ только по догадкѣ. Въ самомъ дѣлѣ, — если мы находимъ отрывокъ изъ извѣстнаго и безыменнаго посланія, — но уже отрывокъ съ именемъ автора, естественно, могъ бы возникнуть вопросъ: дѣйствительно ли принадлежитъ данное посланіе именно названному лицу? Но въ нашемъ случаѣ нѣтъ и нужды рѣшать подробно этотъ вопросъ: принадлежность Артемію посланія была установлена соображеніями, высказанными Ундольскимъ и другими изслѣдователями: Кіевскій отрывокъ превращаетъ эти соображенія по догадкамъ въ несомнѣнный фактъ.

Если такимъ образомъ устанавливается авторство Артемія относительно даннаго посланія, то невольно выдвигается и новый вопросъ: въ какой мѣрѣ возможно продлить выводы изъ этого факта и на другія посланія, иными словами,—можно ли говорить теперь увѣреннѣе о томъ, что и прочія 13 посланій также принадлежатъ Артемію?

Первымъ дѣломъ, несомнѣнна принадлежность Артемію другого посланія къ Симону Будному, напечатаннаго на ст. 1423—1432: оба посланія не только связаны общимъ именемъ адресата, но изъ содержанія ихъ видно, что между ними существовало нѣкоторое временное взаимоотношеніе, а именно,—сначала, въ 1563 г., Артемій написалъ только что упомянутое (ст. 1423—1432) посланіе, а затѣмъ, въ 1564 г., и болѣе подробное (ст. 1287—1328), цитату изъ котораго и представляетъ собою Кіевскій отрывокъ [1]).

Что-же касается остальныхъ 12-ти посланій, то хотя вопросъ о нихъ не имѣетъ такихъ очевидныхъ доказательствъ (имени автора), однако едва-ли можно сомнѣваться въ необходимости рѣшить его въ положительномъ смыслѣ: я указывалъ выше на существованіе сходныхъ мѣстъ и на сходство идей,

---

[1]) Болѣе подробныя соображенія объ этомъ см. въ главѣ III, при опредѣленіи хронологіи посланій.

связующее всѣ посланія и дающее основаніе утверждать единство автора. Если прибавимъ, что всѣ намеки на личность автора въ этихъ посланіяхъ вполнѣ приложимы къ Артемію и что, можетъ быть, не случайно чья-либо заботливая рука собрала въ одинъ сборникъ всѣ 14 посланій,—то, думаю, можно сказать, что при настоящемъ положеніи дѣла единственная личность, которой можно приписать посланія, все же есть Артемій.

Къ тому же выводу можно прійти и нѣсколько инымъ путемъ: если сравнимъ безспорно принадлежащія Артемію посланія къ Симону Будному съ прочими посланіями. Содержаніемъ обоихъ посланій къ Будному служитъ опроверженіе лютеранскихъ ученій о крестѣ, иконахъ, оправданія и обличеніе тѣхъ, кто уклонился отъ праваго пути истинной вѣры. Мнѣнія, высказанныя авторомъ въ этихъ двухъ посланіяхъ, повторяются (и даже въ сходныхъ выраженіяхъ) и въ другихъ посланіяхъ и подробное сравнительное разсмотрѣніе этихъ мнѣній приводитъ къ признанію общности автора. Возьмемъ для примѣра ученіе о крестѣ. На ст. 1295—1301 Артемій развиваетъ слѣдующія мысли: отрицаніе крестнаго знаменія есть «знаменіе оного противника (Христова)»; оно есть «дѣйство въ насъ прелестника печати, которую дастъ на челѣ и на деснѣй руцѣ»; при этомъ авторъ ссылается на свидѣтельство Ефрема Сирина. Находя нужнымъ, «сказати святыхъ отецъ правая сказанія» для большаго убѣжденія читателей, Артемій дѣлаетъ ссылку на Исаака Сирина и всѣхъ святыхъ и затѣмъ выясняетъ мысль: «ино есть образъ креста, и ино дѣяніе креста, и ино слава креста». Онъ даетъ опредѣленіе термину «образъ креста»: «образъ креста есть или знаменіе крестное, еже креститися или знаменати лице, или и вся уды, или брашно, и на преддверіахъ дому, на стѣнѣ, или на иконѣ написати крестъ, или верху святилища». «Образъ креста» есть достояніе христіанскаго преданія, идущаго отъ временъ апостольскихъ. Онъ являлся при Константинѣ Великомъ «на небеси звѣздами написанъ»; тоже и при Констанціи, какъ символъ побѣды. Этотъ «образъ креста» чтили всѣ святые и осѣняли себя крестнымъ знаменіемъ при всѣхъ дѣлахъ своихъ; послѣднее, т. е. крестное знаменіе, является обрядовымъ символомъ христіанъ въ отличіе отъ людей другой вѣры. Высказавшись съ осужденіемъ по отношенію къ тѣмъ, кто стыдится крестнаго знаменія, Артемій замѣчаетъ, что крестъ,

какъ символъ христіанства, заслуживаетъ почитанія: «истинною же вѣровавшимъ въ Христа—не безчестіе, но слава Христова крестъ». Далѣе авторъ напоминаетъ слова І. Христа о томъ, что при второмъ пришествіи «явится знаменіе чудесемъ сына человѣческаго на небеси» и говоритъ, что этимъ знаменіемъ будетъ именно крестъ. Затѣмъ авторъ переходитъ къ изложенію своего ученія о дѣяніи креста и о славѣ креста.

Приведенныя мысли о почитаніи креста высказывались и въ другихъ посланіяхъ. Такъ, въ параллель къ мысли, что отрицаніе крестнаго знаменія есть дѣйствіе антихриста, можно привести изъ посланія къ князю слѣдующее мѣсто для сравненія:

Къ князю, ст. 1335,1—8: антихристова беззаконія тайники, враги креста Христова не токмо дѣяніемъ тѣснаго пути его, имже причастницы бываемъ страстемъ Христовымъ, и смерти его съобразованію съпротивостоятеле, якоже и вси по плоти мудрствующеи, но и самого образа крестнаго, яко и бѣсове ненавидятъ.

Къ Симону Будному, ст. 1295, 22—27: и паки другое знаменіе въ васъ оного протявника вызнаваемъ, еже незнаменовати вамъ лица Христовымъ знаменіемъ крестнымъ, якоже изначала пріатъ отъ святыхъ апостолъ съборная церковь.

Отрицаніе крестнаго знаменія есть печать антихриста:

Тамъ же, ст. 1336,37—1337,6: ничтоже бо ино таковія творятъ, развѣ знаменаша себе и запечатлѣшася печатію антихристовою, еяже даетъ на челѣ и на деснѣй руцѣ, якоже пишетъ въ откровеніи Іоанъ апостолъ богословеснѣйшій. Тако бо сказа великій таинникъ пришествіа Спасова преподобный Єфремъ Сиринъ знаменаніе печати противника оного быти сіе, еже незнаменатися кому образомъ животворящаго креста, имже знаменахуся вси святіи.

Тамъ же, ст. 1295,27—34: и есть дѣйство въ васъ прелестника печати, кътою даетъ на челѣ и на деснѣй руцѣ, якоже сказуетъ великій таинникъ Спасова пришествіа, Єфремъ Сиринъ, и инии мнози богоносніи отци, иже всѣ вѣрніи предпочитаху вездѣ и знаменаются, и хвалятся крестомъ Христовымъ.

Крестное знаменіе—отличительный признакъ христіанъ:

Тамъ же, ст. 1335,18—21: симъ знаменающеся, христіане разнствуютъ отъ невѣрныхъ, да не всегубитель коснется прѣворозднымъ ихъ помысломъ.

Тамъ же, ст. 1296,35—36: симъ знаменанующеся, христіане разнствуютъ отъ невѣрныхъ.

Постыдиться крестнаго знаменія — постыдиться самого Христа, и равносильно отреченію отъ Христа.

Тамъ же, ст. 1336,19—37: по плоти мудрствующеи срамъ вмѣняютъ си, еже исповѣдати Христа распята, тѣмже и знаменія его отбѣгаютъ. Истинною же вѣровавши ны не безчестіе, но слава Христовы силы крестъ. Иже бо, рече, постыдится мене, сирѣчь еже по человѣчеству житіа и страданіа, и сынъ человѣческій постыдится его, когда пріидетъ въ славѣ Отца своего. Тожде пострадати, имутъ, рече, словесъ его преобидящи, еже есть евангельскаго ученіа. Аще бо самъ Господь знаменаніе смиренія своего и еже въ немощи силу непобѣдиму крестъ нарече, иже есть вѣренъ въ всѣхъ словесѣхъ своихъ, явленно отпаденіе вѣры есть и гордости сатанскіа оглаголаніе отметающихъ Христово знаменіе.

Тамъ же, ст. 1296,36—1297,26: аще ли кто отъ гордыхъ или, паче рещи, отъ прелщеныхъ, не-знаменавъ лица своего животворящаго креста знаменіемъ, якоже имать преданіе церковное — просто поклонится моляся Богови,—аще и мнится христіаниномъ быти, таковый не христіански, но жидовски или погански молится, ругается паче, нежели молится Христу. Понеже иже по плоти мудрствующеи стыдятся исповѣдати Христа распята, для того и знаменіа его отбѣгаютъ. Истинною же вѣровавшимъ въ Христа—не безчестіе, но слава Христова крестъ. Иже бо, рече Господь, постыдится мене, сирѣчь, еже по человѣчеству житіа и страданіа моихъ словесъ, сирѣчь, евангельскаго ученіа,—и сынъ человѣческій постыдится его, егда пріидетъ въ славѣ. Почто? занеже мудрость мірская—вражда на Бога. Закону бо Христову не покаряется, ани можетъ. Не дано бо есть мѣсто несъвлекшуся не съвлекъ новаго ветхаго человѣка

понити въ путь Христова смпренія. Таковіи вси, которія оставили Христово ученіе, а къ старому закону вернулися, якобы изобрѣтъ вину оттуду противитися христіанскому закону и благочестивымъ обычаемъ ихъ.

Второе пришествіе I. Христа будетъ предзнаменовано явленіемъ креста на небѣ:

Тамъ же, ст. 1336,8—19: вѣрнымъ же всѣхъ достовѣрнѣйша сутъ Христовя евангеліа словеса, глаголюща: тогда явится знаменіе сына человѣческого на небеси, тогда когда явѣ въ второе пришествія его. О семъ бо беседуя, глаголетъ: тогда въсплачутся вся колѣна земная. Церковніи же учители сказаша оно знаменіе кресту Христову явитися въ обличеніе и постыдѣніе врагомъ его, жидомъ и еретикомъ. Въсплачутся бо тогда вси невѣровавшіи.

Тамъ же, ст. 1297,33—43: едино же есть требѣ приложити, яко и самъ Христосъ о второмъ пришествіи беседуя глаголетъ: тогда, рече, явится знаменіе чудесемъ сына человѣческаго на небеси, и тогда въсплачются вся колѣна земная. Явѣ, яко крестъ Христовъ явится, въсплачютъ же ся вси невѣровавшеи. Аще и врагомъ креста Христова не угодно се, но мы внимаемъ словесемъ Господнимъ и святымъ его [1]).

Такимъ образомъ, сравнительное разсмотрѣніе сужденій Артемія о почитаніи креста, высказанныхъ въ посланіи къ Симону Будному, съ сужденіями, высказанными въ посланіи къ князю, обнаружило сходство между названными посланіями и въ аргументаціи и даже въ словесныхъ выраженіяхъ. Къ подобному же выводу пріидемъ и послѣ сравнительнаго разсмотрѣнія другихъ сужденій Артемія въ посланіи къ Симону Будному и въ остальныхъ посланіяхъ (напр., по вопросу объ иконахъ). Чтобы избѣгнуть излишняго распространенія изслѣдованія, я

---

[1]) Сравн. еще въ посланіи къ Ев. Воловичу: «рцемъ же прочее, и образъ креста многочестно знаменіе христіанское, о немже пишетъ въ евангеліи предъ самымъ пришествіемъ Сына Божіа. Тогда, рече, явится знаменіе Сына человѣческаго на небеси». (Ст. 1445, 29—34).

не дѣлаю новыхъ сопоставленій, ибо и только что сдѣланное подтверждаетъ высказанную въ началѣ этой главы мысль о единствѣ автора. Долженъ оговориться: конечно, само по себѣ сходство двухъ произведеній вовсе не есть рѣшающій доводъ въ пользу единства или общности ихъ автора. Но при наличности другихъ соображеній, черты сходства служатъ весьма доказательнымъ доводомъ въ пользу такого единства.

Подводя итогъ сказанному въ настоящей главѣ, я нахожу возможнымъ считать оправданной мысль, что авторомъ всѣхъ 14-ти посланій было одно лицо и что это лицо есть именно Артемій. По крайней мѣрѣ, при всѣхъ тѣхъ данныхъ, какими мы располагаемъ въ настоящее время, другого автора указать нельзя; гипотеза же объ авторствѣ Артемія, не встрѣчающая противорѣчій и удовлетворительно разъясняющая всѣ сомнѣнія, должна быть принята, какъ обоснованное положеніе, истинность котораго не оспаривается.

VI.

Мѣсто посланій въ литературѣ XVI вѣка

Общія замѣчанія о направленіяхъ умственной жизни русскаго общества XVI вѣка и ихъ литературномъ отраженія; направленія: консервативное, раціоналистическое и мистическое. Отношеніе русскаго мистицизма къ византійскому; характерныя черты русскихъ мистиковъ и степень самобытности ихъ ученія. Отношеніе Артемія къ культурнымъ движеніямъ XVI вѣка и отраженіе послѣднихъ въ его общественной и литературной дѣятельности. Полемическая дѣятельность Артемія и ея мѣсто въ исторіи противолютеранской полемики. Общіе выводы объ Артеміи и его посланіяхъ.

Перейдемъ теперь къ выясненію того значенія, которое должно быть признано за посланіями старца Артемія въ ряду другихъ литературныхъ произведеній XVI вѣка. Какъ всякое литературное произведеніе, посланія могутъ получить полную надлежащую оцѣнку лишь по соображеніи съ тѣми историческими обстоятельствами, которыя были наиболѣе характерными для эпохи появленія ихъ (посланій) въ свѣтъ; установленіе связи посланій съ культурными и литературными явленіями русской жизни XVI вѣка и является теперь нашей задачей.

Въ духовной жизни русскаго общества XVI вѣка можно замѣтить три направленія, связующія этотъ вѣкъ съ явленіями какъ предыдущей эпохи, такъ и послѣдующей. Этими направленіями были:

во-первыхъ, стремленіе объединить духовную жизнь Московскаго государства и утвердить старину, какъ основу духовнаго преуспѣянія общества;

во-вторыхъ, стремленіе къ освобожденію отъ византійскаго вліянія и, на ряду съ этимъ, проникновеніе вліянія западнаго, выразившагося сначала въ острой формѣ раціоналистическихъ ересей;

въ—третьихъ, направленіе мистическаго характера, шедшее изъ Византіи и отразившееся главнымъ образомъ въ ученіи заволжскихъ старцевъ.

Эти три направленія, какъ и всѣ вообще явленія культурной жизни общества, должны быть поставлены въ тѣснѣйшую связь съ общими условіями исторической жизни русскаго общества, среди которыхъ, на ряду съ моментами чужеземнаго культурнаго вліянія, должны занять свое мѣсто и причины политическаго характера. Съ послѣдними особенно приходится имѣть дѣло, говоря о первомъ изъ этихъ направленій—стремленіи консервативнаго характера. Стремленіе это имѣло своею причиною политическое объединеніе всей Руси вокругъ Москвы. Объединеніе это, какъ извѣстно, почти закончилось къ XVI вѣку, и Москва явилась центромъ общерусской государственной жизни. Этотъ фактъ нашей исторіи В. О. Ключевскій формулируетъ такъ: «завершеніе территоріальнаго собиранія сѣверо-восточной Руси Москвой превратило Московское княжество въ національное великорусское государство и такимъ образомъ сообщило великому князю московскому значеніе національнаго великорусскаго государя»[1]. Результатомъ этого политическаго объединенія русскихъ областей было, во первыхъ, національное самовозвеличеніе московскихъ политиковъ, выразившееся въ рядѣ соотвѣтствующихъ фактовъ[2]: во-вторыхъ,—стремленіе продлить объединеніе и подальше внѣшнихъ, политическихъ отношеній отдѣльныхъ областей, нынѣ связанныхъ въ единое государственное цѣлое,—продлить это объединеніе и на другія стороны культурной жизни: право, религію, бытъ, литературу. И вотъ начинаются попытки такого полнаго объединенія русской земли: въ области права уже въ концѣ XVI вѣка (1497 г.) появился Судебникъ Іоанна III, имѣвшій цѣлью установленіе обязательныхъ общерусскихъ правовыхъ нормъ; въ 1550 г., при Іоаннѣ IV, этотъ Судебникъ пересматривается вновь. Въ области религіи предпринимается канонизація русскихъ святыхъ: соборы 1547 и 1549 гг., разсмотрѣвъ данныя о жизни святыхъ въ разныхъ мѣстахъ Руси, установили общерусское по-

---

[1]) Курсъ русской исторіи, ч. II, стр. 140 (М. 1906 г.).

[2]) Идея третьяго Рима; генеалогія Рюрика (Ключевскій, томъ же, стр. 163—4); принятіе царскаго титула и друг.

клоненіе для большинства ихъ, оставивъ мѣстное поклоненіе лишь очень немногимъ [1]). Мѣра эта имѣла далеко не только узкое церковное значеніе: канонизація показала, что Москва относится со вниманіемъ къ духовной жизни составляющихъ ее областей, что ихъ лучшія преданія находятъ у нея сочувственные отклики. Соборы, правда, осторожно отнеслись къ составленію канона русскихъ святыхъ: «свидѣтельствовали» всѣ свѣдѣнія о жизни, дѣятельности и чудесахъ мѣстныхъ святыхъ и лишь послѣ такой провѣрки утверждали всероссійское поклоненіе отдѣльнымъ мѣстнымъ святымъ. Такимъ образомъ, актъ канонизаціи былъ укрѣпленіемъ отдѣльныхъ мѣстныхъ религіозныхъ традицій, приданіемъ имъ общегосударственной важности и вмѣстѣ съ тѣмъ какъ бы подведеніемъ итоговъ религіозной жизни Руси въ періодъ раздробленія и обособленія составныхъ ея частей.

Къ той же области религіи относятся вопросы, возбужденные и рѣшенные на Стоглавомъ соборѣ 1551 года и изложенные въ извѣстномъ памятникѣ—«Стоглавникѣ» («Царскіе вопросы и соборные на нихъ отвѣты»). Созывая Стоглавый соборъ, Іоаннъ IV обратился къ членамъ его съ рѣчью, прося «тщательно и нелѣностно вразумлять и утверждать» и его самого и братьевъ его и князей и бояръ и все православное христіанство. «Мы», говоритъ онъ (гл. 4): «вашего святительскаго совѣта и дѣла требуемъ и совѣтоваться съ вами желаемъ, а объ нашихъ нуждахъ и земскихъ нестроеніяхъ вамъ возвѣщаемъ. И вы, разсудя по правиламъ св. апостолъ и св. отецъ, утверждайте общимъ вашимъ согласіемъ». «Стоглавый соборъ», го-

---

[1]) «Рознь между городами была причиною того, что многіе святые чтились только мѣстно и каждая страна чтила только своего святого: «кийждо своихъ блажитъ», сказано въ житіи Прокопія Устюжскаго. Москва, ревниво смотрѣвшая на древнюю славу Новгорода, внесла въ свои всероссійскія священныя преданія имена только новгородскихъ архіепископовъ и иноковъ и не хотѣла признать общаго всероссійскаго авторитета за святостью новгородскихъ князей, которые донынѣ пользуются только мѣстнымъ чествованіемъ. Іоаннъ III не хотѣлъ почтить Варлаама Хутынскаго; Сергій, епископъ присланный въ Новгородъ изъ Москвы, не хотѣлъ почтить Моисея архіепископа и т. д». (П. Николаевскій: «Русская проповѣдь въ XVI и XVII вв.» Ж. М. Н. Пр., 1868 г., кн. II, стр. 363).

ворить митрополитъ Макарій[1]): «имѣлъ въ виду какъ бы обновить всю Русскую Церковь, исправить всѣ недостатки, какіе существовали въ ней и усилились въ послѣднее время и указать путь для правильнаго развитія всѣхъ отраслей жизни». На соборѣ обнаружилось много недостатковъ современнаго общества и духовенства; обнаружилось много пороковъ и «нестроеній», глубоко, какъ язвы, въѣвшихся въ жизнь общества. Роль собора была предначертана словами царя: соборъ долженъ былъ указать мѣры къ исправленію всѣхъ недостатковъ быта религіознаго, общественнаго (грамотность, школа, духовенство) и семейнаго, частнаго; соборъ долженъ былъ отыскать тотъ истинный путь, отъ котораго уклонилось общество. Надо было выяснить, въ чемъ именно недостатки и не въ одной Москвѣ только, а и въ другихъ городахъ, особенно въ довольно часто упоминаемыхъ въ «Стоглавникѣ» Новгородѣ и Псковѣ. Всѣ эти недостатки, «нестроенія», уклоненія надо было свести къ одной нормѣ, установить общерусскую бытовую норму. Къ той же цѣли, въ сущности, стремится и Домострой, редакторъ котораго, уловивъ извѣстный тонъ общественнаго настроенія, собралъ памятникъ и составилъ его, имѣя въ виду выразить сущность древнерусской жизни, которая была такъ дорога и ему и его единомышленникамъ.

Наконецъ, въ области литературы должно указать на громадный трудъ митрополита Макарія — Четьи-Минеи, имѣвшія цѣлью объединить едва ли не все, что читалось въ русской землѣ, собрать воедино почти всѣ произведенія (оригинальныя и переводныя) древнерусской письменности.

Эта объединительная тенденція имѣетъ въ то же время важное значеніе и въ другомъ отношеніи: объединители, желая поставить духовную жизнь всей русской земли въ связь съ духовной жизнью Московскаго государства, въ то же время прекрасно сознаютъ, что и послѣдняя, т. е. духовная жизнь Москвы, далеко еще не идеальна: «старина пошатнулась», «нравы порушились», открыто заявляютъ они, и ставятъ себѣ задачей утвердить эту шатающуюся старину, выбрать изъ нея все лучшее, идеальное, что дѣйствительно достойно стать общерусскимъ и

---

[1]) И. Р. Ц., т. VI, стр. 228.

пріобрѣсти широкое значеніе. Вотъ почему, напр., и въ Стоглавѣ и въ Домостроѣ мы найдемъ не одни только указанія и предписанія того, что должно исправлять, но и обличенія мѣстныхъ недостатковъ: старина укрѣпляется, и цѣль этого укрѣпленія—сдѣлать идеалы старины идеалами всей Руси, выработать норму духовной и общественной жизни, которая могла бы осуществиться въ единомъ Московскомъ государствѣ. При томъ эта норма должна быть строго консервативна: новшества не одобряются и, напр., къ Стоглавому собору вовсе не предъявляется требованій создать что-либо новое, и важныхъ новыхъ мѣропріятій онъ почти никакихъ и не ввелъ. Его задачей было фиксировать старину въ ея лучшемъ видѣ, устранивъ предварительно затемнявшія ее различныя наслоенія и отклоненія.

Направленіе это получило свое начало не въ XVI вѣкѣ: вѣдь, и Геннадій Новгородскій и Іосифъ Волоцкій такіе же сторонники старины и религіозной и общественной, даже съ еще меньшимъ духомъ критицизма по отношенію къ ней, чѣмъ какой проявили отцы Стоглаваго собора, Макарій, Іоаннъ Грозный, Сильвестръ, Нилъ Полевъ и другіе дѣятели этого направленія. Эта консервативная тенденція сказалась во второй половинѣ XV вѣка и въ первые годы XVI-го въ борьбѣ съ жидовствующими, позже—въ борьбѣ іосифлянъ съ заволжскими старцами; но, несомнѣнно, не одна борьба укрѣпила ее, а и общее сознаніе государственнаго единства. Когда въ концѣ XV вѣка проявилась ересь жидовствующихъ, борьба противъ нея въ первое время была особенно затруднительна въ тѣхъ случаяхъ, когда въ ходъ пускались не репрессивныя мѣры, а средства убѣжденія: извѣстно то затруднительное положеніе, въ которомъ находился Геннадій, не имѣя подъ руками ни нужныхъ для веденія полемики книгъ, ни толковыхъ и хотя бы мало-мальски грамотныхъ сотрудниковъ. Противъ еретиковъ были направлены главнымъ образомъ суровыя мѣры, и проявленія ереси видимо исчезли; но было ясно, что такое значительное движеніе не легко было искоренить безъ слѣда, и Іосифъ Волоцкій ясно понималъ это, когда говорилъ о различномъ воздѣйствіи ересеученія на отдѣльныхъ современниковъ: были, вѣдь, и такіе, которые заразились духомъ критическаго отношенія къ св Писанію, что, въ глазахъ іосифлянъ, было дѣломъ грѣховнымъ. Чувствовалось, что ересь подавлена лишь внѣшнимъ образомъ, и это побуждало прямо-

линейныхъ, убѣжденныхъ защитниковъ православія быть готовыми дать отпоръ могущимъ проявиться новымъ признакамъ религіознаго вольномыслія. Отсюда, изъ желанія стоять выше упрековъ со стороны еретиковъ, могли проистекать и тѣ попытки къ утвержденію всего лучшаго, что было въ старинѣ, и то осужденіе всѣхъ «душевредныхъ» новшествъ, которое отличаетъ сторонниковъ старины въ XVI вѣкѣ. Такъ какъ такая работа—дѣло нелегкое и требовала для своего осуществленія знанія старины и мѣстныхъ новшествъ, то немудрено, что она тянулась довольно медленно, и высшій моментъ развитія консервативно-объединительныхъ стремленій падаетъ не на конецъ XV вѣка, а уже на средину XVI-го. Въ это время представители этого направленія получили и преобладающее вліяніе при дворѣ (въ эпоху жидовствующихъ было не совсѣмъ то) и личное убѣжденіе въ истинности своихъ взглядовъ и правомѣрности своихъ дѣйствій; вотъ почему къ религіознымъ вольнодумцамъ половины XVI вѣка и отношеніе нѣсколько иное, чѣмъ было къ жидовствующимъ: не было прежняго колебанія, почти сочувствія, уступавшаго лишь настояніямъ энергичныхъ личностей (какъ Геннадія),—съ Артеміемъ, Ѳеодосіемъ Косымъ, Иваномъ Висковатымъ дѣло не тормозилось и даже незначительное проявленіе вольномыслія (напр., у Висковатаго) наказывалось строго. Оно и понятно: на сторонѣ приверженцевъ консервативно-объединительныхъ тенденцій была сила власти.

Изъ XV вѣка, равнымъ образомъ, беретъ свое начало и другое направленіе — вліяніе западное, сначала, можетъ быть, нечувствительно сказывавшееся въ жизни, но впослѣдствіи понемногу усилившееся. Развитію этого вліянія въ немалой мѣрѣ способствовали и сношенія съ Западомъ и даже самое объединеніе русской земли: въ составъ Московскаго государства вошелъ Новгородъ съ областью, а этотъ городъ, ведшій постоянныя торговыя сношенія съ западной Европой, несомнѣнно, значительно разнился отъ московской культуры: въ немъ являлись ереси и стригольниковъ и жидовствующихъ, въ качествѣ, вѣроятно, отголосковъ подобныхъ же западныхъ раціоналистическихъ движеній; изъ него, напр., въ Москву попали извѣстныя иконы новаго и западнаго письма, въ подлинности которыхъ усумнился дьякъ Иванъ Висковатый (въ половинѣ XVI вѣка). Войдя въ составъ Московскаго государства и будучи разселены

по городамъ его послѣ покоренія Новгорода, новгородцы невольно разносили повсюду то западное вліяніе, подъ которымъ сами находились, и слѣды его сказались въ томъ, что старина переставала удовлетворять духовнымъ запросамъ общества, усиливалось вольномысліе, особенно религіозное, и приходилось заботиться объ утвержденіи старины. Именно заботы объ утвержденіи старины и служатъ подтвержденіемъ того, что существовала также партія, враждебная старинѣ. Правда, эта партія слабо проявлялась въ литературѣ, но слѣды ея были и здѣсь: переведенъ извѣстный «Луцидаріусъ», противъ котораго, въ числѣ нѣкоторыхъ другихъ западныхъ новшествъ, боролся Максимъ Грекъ; появляется одна изъ редакцій хронографа, главное вниманіе обращающая на событія западныя; существовала даже цѣлая литература жидовствующихъ [1]), которые, повидимому, были прикосновенны къ этому направленію. Отдѣльные факты свидѣтельствуютъ о существованіи проявленій этого направленія и въ жизни,—напр., дѣло дьяка Висковатаго, открывшаго неправославныя иконы, или хотя бы дѣло Артемія, обвинившагося между прочимъ въ томъ, что хотѣлъ имѣть съ Латинами преніе о вѣрѣ. Зачатки этого направленія можно замѣтить уже въ XV вѣкѣ; понемногу пробивается оно и въ XVI-мъ, но зато XVII в. является уже почти съ преобладаніемъ этого направленія, если не въ видѣ открытаго слѣдованія Западу, то въ видѣ протеста противъ остатковъ стараго византійскаго вліянія. Такое значеніе протеста, или разрушенія византійскаго вліянія, XVII вѣкъ унаслѣдовалъ отъ XVI и XV-го, гдѣ оно, какъ уже сказано, только начало проявляться.

Съ этимъ направленіемъ имѣетъ несомнѣнную связь движеніе конца XV вѣка, извѣстное подъ именемъ ереси жидовствующихъ. Сущность этой ереси до сихъ поръ не опредѣлена вполнѣ неоспоримо, хотя было высказано по этому вопросу довольно много мнѣній и собрано нѣкоторое количество важныхъ матеріаловъ [2]).

---

[1]) А. И. Соболевскій: «Переводная литература»..., стр. 396 и слл.

[2]) См., напр., Рудневъ: «Разсужденіе о ересяхъ и расколахъ»... М 1838; Булгаковъ: «Преп. Іосифъ Волоколамскій», СПБ. 1865 г.; Грандицкій: «Геннадій, архіеп. Новгородскій» (Прав. Об. 1878 г., кн. IX и 1880 г., кн. VIII); Миллеръ О. Ѳ.: .Вопросъ о направленіи Іосифа Волоколамскаго (Ж. М. Н

Главнѣйшій источникъ для сужденія о ереси—Іосифъ Волоколамскій, повидимому, склоненъ видѣть въ ней іудейство, т. е. іудейскую вѣру, принимавшуюся вмѣсто христіанства, которое было отвергаемо, какъ ложь»[1]. Позднѣйшія изслѣдованія, привлекшія и другіе источники, намѣтили три различныя категоріи мнѣній. Мнѣніе одной группы изслѣдователей: ересеученіе жидовствующихъ было не чистымъ іудействомъ, а смѣсью іудейства съ христіанскимъ раціонализмомъ; это мнѣніе впервые было высказано Н. А. Рудневымъ въ 1838 г. въ его изслѣдованіи: «Разсужденіе о ересяхъ и расколахъ, бывшихъ въ русской церкви со времени Владиміра Великаго до Іоанна Грознаго». Въ противовѣсъ выступаетъ другое мнѣніе, котораго держатся м. Макарій и Е. Е. Голубинскій, именно,—что ересь была не чѣмъ инымъ, какъ іудействомъ. Доводы сторонниковъ того и другого взгляда сведены у акад. Голубинскаго къ слѣдующимъ основнымъ пунктамъ: 1) изложеніе сущности ереси у Іосифа Волоцкаго и его полемика кажутся Рудневу направленными ни противъ одного іудейства, а и противъ повидимому христіанскаго раціонализма. На это Голубинскій возражаетъ: «если преп. Іосифъ, постоянно говорящій въ своей книгѣ отъ начала ея до ея конца, что ересь жидовствующихъ была настоящимъ жидовствомъ и собственно не ересью христіанскою, а полнымъ отступленіемъ отъ христіанства, въ то же время ведетъ себя въ своей полемикѣ такъ, что усвояетъ еретикамъ и опровергаетъ не только мнѣнія чисто жидовскія, но и мнѣнія вольномысленно-христіанскія, то это видимое его противорѣчіе самому себѣ имъ же самимъ вполнѣ намъ и объясняется. Преп. Іосифъ говоритъ, что ересь жидовствующихъ проявила себя у насъ въ двухъ видахъ: въ видѣ чистаго жидовства и въ видѣ христіанскаго вольномыслія,—что одни вполнѣ принимали жидовство, совершенно отвергая христіанство, и что другіе, не отвергая вполнѣ христіанства и не принимая жидовства, только заражались отъ еретиковъ большимъ или меньшимъ вольномысліемъ. Соединяя

Пр. 1877 г., кн. I—II—III); Сервицкій: «Опытъ изслѣдованія ереси новгородскихъ еретиковъ» (Прав. Об. 1862, кн. 6—8); «Новые матеріалы объ ереси жидовствующихъ» въ Чт. М. Общ. Ист. и Древн. 1902 г., кн. 3-ья; Ильинскій: «Русскіе Богомилы XV в.», (Б. В. 1905 г. іюль—авг.); А. И. Соболевскій: см. выше, и мн. друг.

[1]) Голубинскій, И. Р. Ц., т. II, стр. 585.

въ своемъ изложенія и въ своемъ опроверженіи ученія еретиковъ ту и другую ихъ категорію въ одно мѣсто, преп. Іосифъ и впадаетъ въ видимое себѣ противорѣчіе» [1]). Изъ всѣхъ доводовъ, приводимыхъ акад. Голубинскимъ противъ Руднева, этотъ, направленный противъ главнѣйшаго положенія Руднева, мнѣ представляется наименѣе убѣдительнымъ. Въ самомъ дѣлѣ: если было двѣ категоріи еретиковъ, то можно ли опредѣлять сущность ереси, какъ чистое іудейство? Если самъ Е. Е. Голубинскій признаетъ существованіе въ числѣ еретиковъ и такихъ, которые не вполнѣ отвергли христіанство, а «только заражались отъ еретиковъ бóльшимъ или меньшимъ вольномысліемъ», то не правъ ли Рудневъ, полагая въ ереси присутствіе элемента христіанскаго раціонализма? «Вольномысліе» и «раціонализмъ»:—для XVI вѣка едва ли можно проводить строгое разграниченіе между этими терминами, ибо раціонализмъ уже по существу своему былъ вольномысліемъ, т. е. стремленіемъ на мѣсто признаннаго авторитета Писанія поставить авторитетъ доводовъ разсудка и тѣмъ отступить отъ стѣснительной нормы, установленной церковной практикой.

2) Ссылка Руднева на памятники, гдѣ «ученіе нашихъ еретиковъ излагается не такъ, чтобы въ немъ ничего не видно было, кромѣ жидовства» [2]), опровергается общимъ соображеніемъ Голубинскаго, что «въ двухъ изъ этихъ памятниковъ (посланія къ Геннадію вел. князя и м. Геронтія) не дается знать ясно, чтобы жидовство было смѣсью іудейства съ христіанствомъ, а только недостаточно опредѣленно говорится, что оно было чистымъ іудействомъ, а въ третьемъ памятникѣ (4-ая Новг. л—сь, 1491 г.) говорится это послѣднее достаточно опредѣленно» [3]). Но и здѣсь можно было бы поставить нѣсколько «недоумѣнныхъ» вопросовъ: слѣдуетъ ли предпочесть свидѣтельство лѣтописца посланіямъ къ Геннадію лицъ, которыя говорили о ереси со словъ самого Геннадія и которыя въ силу своего общественнаго положенія, несомнѣнно, были лучше освѣдомлены, чѣмъ лѣтописецъ? Далѣе, если въ этихъ двухъ памятникахъ о ереси

[1]) Голубинскій, И. Р. Ц., т. II, стр. 586—587.
[2]) Голубинскій, тамъ же стр. 586.
[3]) Тамъ же, стр. 587.

«недостаточно опредѣленно говорится, что она была чистымъ іудействомъ», то можно ли на такомъ основаніи заключать, что она была именно іудействомъ? Въ настоящее время мы располагаемъ такими памятниками, какъ посланіе инока Саввы (1488 г.), писанное, очевидно, именно для обличенія жидовствующихъ [1]); въ этомъ посланіи авторъ черпаетъ доводы изъ Толковой Палеи, крупнѣйшаго противоіудейскаго трактата древне-русской письменности,—слѣдовательно, смотритъ на жидовствующихъ, какъ на іудеевъ или христіанъ, перешедшихъ въ іудейство. Найденный С. О. Долговымъ [2]) соборный приговоръ 1490 года даетъ ему полное основаніе признать, что соборъ былъ правъ, устанавливая на жидовствующихъ взглядъ именно какъ на отступниковъ христіанства. Но и при этихъ неоспоримыхъ данныхъ памятниковъ можно ли рѣшиться сдѣлать общій окончательный

---

[1]) «Новые матеріалы объ ереси жидовствующихъ» въ Чт. М. Общ. Ист. и Древн., 1902 г., кн. 3; посланіе инока Саввы найдено и напечатано С. А. Бѣлокуровымъ.

[2]) Тамъ же, въ Чтеніяхъ 1902 г. Привожу заключительныя строки статьи С. О. Долгова: «Исходя изъ этого Соборнаго приговора, можно заключить, что относительно новгородскихъ еретиковъ были установлены слѣдующіе противохристіанскіе проступки. Они не признавали Іисуса Христа Сыномъ Божіимъ, отвергали совсѣмъ Его Божество, изрекали хулу, какъ на Него, такъ и на Пречистую Его Богоматерь, отрицали почитаніе святыхъ. Все это проповѣдывали, какъ извѣстно, не только противохристіанскія вѣроученія, но и нѣкоторыя древнехристіанскія секты, такъ что, хотя вмѣстѣ съ тѣмъ это-же есть существенный догматъ всѣхъ жидовствующихъ, нельзя было бы по одному этому назвать нашихъ новгородскихъ еретиковъ таким прозвищемъ. Далѣе, нѣкоторые изъ осужденныхъ отрицали почитаніе св. иконъ и св. креста, производили надругательства надъ ними, не соблюдали постовъ. Подобныя отрицанія и надругательства, какъ мы знаемъ, бывали и въ христіанскихъ сектахъ, равно какъ и несоблюденіе дней постныхъ; это также несущественно для признанія нашихъ еретиковъ *жидовствующими*. Въ послѣднемъ отношеніи особую важность имѣетъ указаніе приговора, что рѣшительно *всѣ* новгородскіе еретики почитали ветхозавѣтную суботу «паче воскресенія Христова» и что они не вѣруютъ ни воскресенію, ни вознесенію Христову. Эти особенности вѣроученія нашихъ еретиковъ прямо указываютъ ихъ отступничество отъ вѣры христіанской въ «обычаю жидовскому», и отцы собора правы были, назвавъ въ своемъ приговорѣ дѣла ихъ «жидовскими» а самихъ еретиковъ «сущими прелестниками и отступниками вѣры Христовой». (Стр. 126).

выводъ? Даже самъ Соборъ 1490 г. различаетъ категоріи еретиковъ, или по крайней мѣрѣ проявленій ереси; «инози отъ васъ ругалися образу Христову и Пречистые образу, написаннымъ на иконахъ, а иніи отъ васъ ругались кресту Христову, а иніи отъ васъ на многія святыя иконы хулные рѣчи глаголали, а иніи отъ васъ святыя иконы щепляли и огнемъ сжигали, а иніи отъ васъ крестъ силолоенъ зубы искусали, а иніи отъ васъ святыми иконами и кресты о землю били и грязь на нихъ метали, а иніи отъ васъ святыя иконы въ лоханю метали...» [1]). Общее у всѣхъ еретиковъ Соборъ нашелъ только почитаніе субботы («а вся есте чли суботж паче въскресеніа Христова»). Но если даже дѣйствительно всѣ осужденные еретики сходились въ одномъ пунктѣ, то можно ли сказать, что это были именно *всѣ* еретики или что ученіе осужденныхъ было ученіемъ *всѣхъ* еретиковъ? А. И. Соболевскій [2]) указалъ цѣлый рядъ произведеній древнерусской письменности, которыя своимъ переводомъ обязаны жидовствующимъ. Среди этихъ произведеній есть и такія, какъ логика, космографія, статьи астрологическаго содержанія И, право, трудно предположить, чтобы человѣкъ, интересовавшійся хотя бы, напр., переводомъ или чтеніемъ логики, могъ въ то же время быть настолько малокультурнымъ, чтобы зубами кусать крестъ, бить о землю и топтать въ грязи крестъ и иконы, бросать иконы въ лохань и т. п. Я хочу сказать только, что даже прямыя указанія памятниковъ на грубыя проявленія ереси и на то, что въ средѣ еретиковъ было распространено іудейское ученіе, не могутъ убѣдить, что *всѣ* жидовствующіе приняли именно іудейство: были люди и высшей и низшей культурности, были и слѣпые адепты іудаизма, были и христіанскіе раціоналисты.

3) Е. Е. Голубинскій возражаетъ противъ довода Руднева, будто историческія обстоятельства не подтверждаютъ іудаизма жидовствующихъ: мнѣнію Руднева, что въ жизни послѣдователей Схарія не видно чертъ спеціально іудейскихъ (синагоги, обрядовъ и т. п.), Голубинскій противополагаетъ свидѣтельство І. Волоцкаго о тайномъ соблюденіи еретиками всѣхъ требованій обрядности еврейской вѣры и объясняетъ, что соблюденіе религіозныхъ

[1]) Тамъ же, стр. 123—124.
[2]) «Переводная литература»..., стр. 396—436.

обрядовъ было по необходимости тайнымъ въ виду условій существованія и распространенія ереси; при этомъ оставляется въ сторонѣ важное замѣчаніе Руднева, что Іосифъ могъ знать объ этомъ лишь по слухамъ, не всегда достовѣрнымъ. Далѣе, указаніе Руднева на приниженное положеніе гонимыхъ евреевъ, на взглядъ на ихъ вѣру, какъ на отверженную Богомъ, что̀ должно было мѣшать успѣху проповѣди,—Голубинскій старается опровергнуть общимъ соображеніемъ, что бывали государства и эпохи, гдѣ евреямъ жилось сравнительно удовлетворительно [1]), «и тогда они весьма помышляли о томъ, чтобы распространить свою вѣру между христіанами». Но, мнѣ кажется, нужно еще доказать, что положеніе евреевъ въ Новгородѣ къ 1470 г. было настолько благопріятно, что могло обезпечить успѣхъ проповѣди іудейства, а пока это не доказано, остается гипотеза Е. Е. Голубинскаго,— что ересь обязана своимъ распространеніемъ тому обстоятельству, что Схарія явился очень умѣлымъ пропагандистомъ и, обративъ въ іудейство двухъ священниковъ—Діонисія и Алексія, дѣйствовалъ уже чрезъ нихъ, не занимаясь самъ активной пропагандой [2]). Но эта гипотеза лишь «болѣе или менѣе», по словамъ самого акад. Голубинскаго [3]), можетъ объяснить «трудно понимаемый фактъ», и потому остается не болѣе, какъ гипотезой. Не лучше ли объяснитъ «трудно понимаемый фактъ» гипотеза Руднева, при которой естественнѣе допустить приближеніе христіанина къ іудейскимъ воззрѣніямъ хотя бы чрезъ посредствующую стадію «христіанскаго вольномыслія»? Я хочу только, въ выводѣ изъ всего сказаннаго, заключить, что, если мнѣніе о томъ, что ученіе жидовствующихъ было чистымъ іудействомъ, имѣетъ за себя важныя данныя и такихъ серьезныхъ защитниковъ, какъ м. Макарій и акад. Голубинскій,—то и мнѣніе Руднева о томъ, что въ ереси присутствовалъ элементъ раціонализма, христіанскаго вольномыслія, не было до сихъ поръ опровергнуто неоспоримыми доводами и имѣетъ поэтому право на существованіе [4]).

---

[1]) И. Р. Ц., т. II, стр. 589.

[2]) Тамъ же, стр. 593—595.

[3]) Тамъ, стр. 592.

[4]) Отвергая мнѣніе Руднева, Е. Е. Голубинскій признаетъ (стр. 599) существованіе, какъ онъ выражается, «жидовства собственнаго и несобствен-

Третье мнѣніе о происхожденіи ереси старается сближать ересь съ тѣми культурными движеніями, которыя происходили въ это время въ югославянскихъ странахъ. На возможность такого сближенія вскользь указывалъ акад. А. И. Соболевскій еще въ 1903 г. [1]). Болѣе обстоятельная попытка принадлежитъ Ѳ. М. Ильинскому, автору статьи: «Русскіе богомилы XV вѣка» [2]), въ которой подъ богомилами авторъ подразумѣваетъ именно жидовствующихъ. Главныя положенія статьи г. Ильинскаго заключаются въ слѣдующемъ. Изслѣдователи слишкомъ мало обращали вниманія на личность одного изъ видныхъ покровителей ереси—дьяка Курицына; съ другой стороны, въ попыткахъ опредѣлить причины ереси обращались преимущественно къ Западу, или къ личности Схаріи, или къ «русскому народному духу». Авторъ считаетъ необходимымъ «заглянуть на православный Востокъ, въ Грецію и въ славянскія сосѣднія земли и посмотрѣть, что тамъ происходило. А тамъ то именно давно уже философствующіе и богословствующіе умы выступили изъ обычныхъ границъ византійскаго стиля и искали другихъ путей для себя» [3]).

Двоякая задача, намѣченная авторомъ, выполняется имъ въ дальнѣйшемъ изложеніи, гдѣ онъ прежде всего старается освѣтить личность дьяка Ѳеодора Курицына. Дошедшія свѣдѣнія представляютъ Курицына однимъ изъ виднѣйшихъ представителей ереси, поддерживавшимъ ее при помощи того вліятельнаго положенія, какимъ онъ пользовался при дворѣ. Постоянныя сношенія Курицына съ иностранцами и поѣздки его за границу должны были оказать на него свое вліяніе: «сталкиваясь лицомъ къ лицу съ европейской цивилизаціей, съ научно-прогрессивными

наго»: подъ первымъ разумѣется іудейская вѣра, подъ вторымъ христіанское вольномысліе, относительно сущности котораго имѣются лишь нѣкоторыя указанія (отрицаніе необходимости внѣшней, видимой церкви; отрицаніе иконопочитанія и поклоненія мощамъ; отрицаніе монашества). Но это существованіе «жидовства собственнаго и несобственнаго»—не приводитъ ли оно насъ къ признанію справедливости мнѣнія Руднева? Не могло ли подъ однимъ общимъ названіемъ существовать и іудейство и христіанскій раціонализмъ?

[1]) «Переводная литература»..., стр. 396, со ссылками на извѣстныя сочиненія Сырку и Радченко.

[2]) Богословскій Вѣстникъ, 1905 г., іюль—августъ, ст. 436—460.

[3]) Богосл. Вѣстн. 1905 г., іюль—авг., стр. 437.

и антиклерикальными идеями Запада, Курицынъ, какъ человѣкъ любознательный, не могъ оставаться равнодушнымъ къ нему. Видѣнное и слышанное имъ у культурныхъ сосѣдей онъ старался привить и къ русскому народу, помогая великому князю въ привлеченіи полезныхъ иностранцевъ на службу своей родинѣ, и проч.» [1]). Такимъ образомъ, Курицынъ являлся, по мнѣнію автора, какъ бы проводникомъ западнаго вліянія. Авторъ производитъ изысканія относительно времени, когда Курицынъ могъ ознакомиться съ ересью, и устанавливаетъ, что еще до поѣздки своей въ Венгрію (1482 г.) Курицынъ былъ уже знакомъ съ ересью [2]); однако до 1482 г. онъ не заявляетъ себя сторонникомъ ереси той, по крайней мѣрѣ, которую распространяли переселившіеся въ Москву въ 1480 г. Денисъ и Алексѣй. Отсутствіе прямыхъ указаній на то, что Курицынъ могъ быть ученикомъ названныхъ лицъ, различіе въ степени культурности между нимъ и пропагандистами новгородской ереси и, съ другой стороны, прямое свидѣтельство Геннадія, что Курицынъ былъ главою «жидовствующихъ»,—заставляетъ автора заключить, что «протопопъ Алексѣй и Өеодоръ Курицынъ не были связаны между собою *единствомъ ученія* и источникъ «ереси» Курицына слѣдовательно былъ не въ Новгородѣ» [3]).

Теперь выступаетъ вторая часть задачи—опредѣленіе сущности ученія «жидовствующихъ», подъ которыми авторъ, очевидно, подразумѣваетъ ересь Курицына. Для рѣшенія этого вопроса авторъ обращаетъ вниманіе, съ одной стороны, на извѣстные пункты ученія жидовствующихъ, а съ другой—на то религіозное броженіе богомильскаго характера, которое распространилось въ XIV вѣкѣ въ Византіи и югославянскихъ земляхъ, перейдя оттуда въ Венгрію, Валахію, западную Европу и даже Московское государство. «Сущность новаго ученія сводилась къ слѣдующему: признаніе дуализма, хула на Іисуса Христа, Пресвятую Богородицу, отверженіе церковнаго строя и таинствъ, самовольное принятіе на себя іерархическихъ степеней безъ епископскаго рукоположенія, присвоеніе себѣ правъ учительства,

---

[1]) Тамъ же. стр. 440.
[2]) Тамъ же, стр. 442.
[3]) Тамъ же, стр. 444.

ученіе объ обрѣзаніи и проч.». [1]) Въ такомъ видѣ ученіе еретиковъ, по изслѣдованію г. Ильинскаго, оправдываетъ выраженіе Геннадія, что въ ереси былъ не одинъ іудаизмъ, но и ученіе маркіанское и мессаліанское. Разсмотрѣніе ученія жидовствующихъ съ точки зрѣнія богомильства XIV вѣка приводитъ автора къ мысли о тождественности названнаго ученія съ позднѣйшимъ богомильствомъ.

Въ изслѣдованіи г. Ильинскаго мнѣ представляется важною лишь общая мысль автора о необходимости считаться съ культурными вліяніями Византіи и южнаго славянства и для конца XV вѣка: если даже отвергнуть таковыя вліянія, то для этого нужно во всякомъ случаѣ больше данныхъ, чѣмъ это дѣлалось доселѣ. Но трудно сказать, что и г. Ильинскій удовлетворительно разрѣшилъ возбужденные имъ вопросы: онъ опредѣлилъ, что ересь Алексѣя и Курицына—не одно и то же; но если ересь Курицына—ученіе жидовствующихъ, то что представляла собою ересь Алексѣя и Дениса? Отвѣта не найдемъ, какъ не найдемъ основательнаго доказательства и того, что болгарское богомильство могло прійти именно черезъ Курицына и при томъ изъ Венгріи. Не менѣе затрудненій возникнетъ, если обратимся къ пунктамъ отожествленія жидовствующихъ съ богомилами: если кое въ чемъ можно согласиться съ Ильинскимъ, то объясненія, напр., отрицательнаго отношенія жидовствующихъ къ обрядовой сторонѣ христіанства [2]), къ монашеству [3]), къ іерархіи, [4])—таковы, что едва ли могутъ удовлетворить того, кто въ научныхъ сужденіяхъ желаетъ видѣть не результатъ предвзятыхъ воззрѣній, а основательно провѣренныя и доказанныя положенія. Вопросъ, затронутый г. Ильинскимъ, такимъ образомъ, еще ждетъ своего разрѣшенія и, можетъ быть, съ авторомъ нельзя будетъ согласиться вполнѣ, но придется признать, что и въ его словахъ есть доля правды. По крайней мѣрѣ, нѣкоторые намеки на это найдемъ у Артемія, когда онъ, говоря о постѣ и воздержаніи, обличаетъ такія мнѣнія своихъ современниковъ, въ которыхъ можно видѣть нѣкоторый отголосокъ «русскаго богомильства XV вѣка»: на

---

[1]) Тамъ же, стр. 448—449.
[2]) Тамъ же, стр. 455—456.
[3]) Тамъ же, стр. 456—457.
[4]) Тамъ же, стр. 454—455.

ст. 1358 Артемій возражаетъ противъ манихейскихъ воззрѣній, проявлявшихся въ его время. По его словамъ, нѣкоторые, признавая два противоположныя начала, считаютъ видимый міръ твореніемъ лукаваго, что идетъ въ разрѣзъ съ преданіями Церкви; защищая послѣднія, Артемій возстаетъ и противъ тѣхъ, кто «аріански [1]) разумѣетъ» и отрицаетъ посты. [2]).

Три вышеизложенные взгляда на сущность ересеученія жидовствующихъ до сихъ поръ еще могутъ считаться имѣющими доводы каждый и за себя и противъ себя, но ни одинъ изъ нихъ не можетъ претендовать на роль послѣдняго, окончательнаго вывода. Акад. А. И. Соболевскій даже высказалъ въ категорической формѣ мнѣніе, что «вопросъ о сущности ереси жидовствующихъ, при скудности наличныхъ данныхъ, долженъ считаться неразрѣшимымъ» [3]); но вскользь брошенное имъ замѣчаніе [4]) обнаруживаетъ его личный взглядъ: «единственное, что можно утверждать, это то, что въ числѣ еретиковъ находились не только христіане по рожденію, но и крестившіеся евреи. Участіе послѣднихъ въ дѣятельности ереси, повидимому, очень значительное,—подало поводъ православнымъ подозрѣвать, что еретическое ученіе имѣетъ еврейскую окраску, и превратило невинныя, повидимому, мнѣнія о чрезмѣрности почитанія у православныхъ Богородицы, святыхъ и иконъ (въ ущербъ почитанію Бога)—почти что въ отступничество отъ христіанства». Исходя изъ этихъ словъ, можно А. И. Соболевскаго причислить скорѣе къ противникамъ взгляда на ересь, какъ чистый іудаизмъ, чѣмъ къ сторонникамъ этой теоріи.

Въ мою задачу, конечно, не входитъ спеціальное изслѣдованіе или разрѣшеніе вопроса о сущности ереси жидовствующихъ. Поэтому ограничусь лишь указаніемъ на то мнѣніе, которое мнѣ кажется болѣе другихъ вѣроятнымъ: именно въ изслѣдованіи Н. Панова [5]) высказанъ взглядъ, что терминъ «ересь»

---

[1]) Невольно вспоминается при этомъ опредѣленіе, данное новгородской ереси, проф. О. Миллеромъ:—«аріанство въ іудействующей оболочкѣ». (Ж. М. Н. Пр., 1868 г., ч. 137, отд. II, стр. 534).

[2]) Ст. 1358, 11—ю.

[3]) «Переводная литература», стр. 396.

[4]) Тамъ же.

[5]) «Ересь жидовствующихъ», Ж. М. Н. Пр., 1877, кн. I—III.

въ примѣненіи къ жидовствующимъ означалъ «цѣлую систему лжеученій, а не отдѣльныя заблужденія» [1]). Вспомнимъ слова Геннадія: «обрѣтохъ здѣсе новгородскихъ еретиковъ, жидовская мудрствующихъ, покрыты же суть оныхъ еретикъ клятвенною укоризною, маркіанскія глаголю и мессаліанскія... *ино то въ нихъ не одно іудейство, смѣшано съ мессаліанской ересью*». Для обличенія еретиковъ Геннадій проситъ выслать ему книги, въ которыхъ содержится обличеніе богомильскихъ ученій и которыя имѣются у еретиковъ.

Итакъ, іудейство, раціонализмъ или богомильство—три возможныя сущности ереси; за каждую возможность есть доводы, которые не опровергнуты, и это, по моему, можетъ свидѣтельствовать лишь о томъ, что всѣ возможности могли уживаться довольно мирно: пробудилась самостоятельная мысль русскаго человѣка, проявилось стремленіе отнестись критически къ тому, что доселѣ принималось на вѣру, и вотъ *этотъ доморощенный раціонализмъ охотно воспринималъ сѣмена разныхъ ученій*—іудейства ли [2]), богомильства ли, или наконецъ общую раціоналистическую тенденцію, которая могла проникнуть изъ западной Европы, гдѣ отъ Гусса до Лютера настроеніе умовъ не было безмятежно-некритичнымъ. Прекрасную характеристику этому сложному и запутанному явленію нашей исторіи даетъ И. Пановъ; «если смотрѣть на ересь жидовствующихъ съ общекультурной точки зрѣнія, то нельзя не признать этого явленія однимъ изъ первыхъ и самымъ важнымъ моментомъ пробужденія самостоятельности русскаго народнаго духа. Правда, пробужденіе это отнюдь не было нормальнымъ; но вѣдь и предшествовавшую ему умственную спячку, въ которую цѣлые вѣка было погружено русское общество, тоже нельзя назвать явленіемъ нормальнымъ; она скорѣе имѣла характеръ умственной летаргіи: что же удивительнаго, если и пробужденіе отъ нея походило на агонію [3])».

Итакъ, ересь жидовствующихъ можно разсматривать, какъ своего рода броженіе мысли, а не какъ опредѣленную вѣроиспо-

---

[1]) Ж. М. Н. Пр., 1877, кн. III, стр. 6.

[2]) Хотя Схарія, повидимому, былъ не талмудистомъ, а караимомъ. (Иконниковъ: «Опытъ изслѣдованія о культурномъ значеніи Византіи въ русской исторіи», стр. 397).

[3]) Ж. М. Н. Пр., 1877 г., ч. III, стр. 59.

нѣдную догму; весьма вѣроятно вышеуказанное предположеніе акад. Соболевскаго, что названіе было придано ереси лишь случайно. Во всякомъ случаѣ, названіе далеко не исчерпывало собою всей сущности тѣхъ религіозныхъ броженій, которыя скрывались подъ нимъ.

Изъ сказаннаго ясно, что ересь, т. е. извѣстнаго рода религіозное броженіе, пошла въ разрѣзъ съ господствовавшимъ до той поры византійскимъ, строгимъ церковно-консервативнымъ направленіемъ, подобно тому, какъ авторитетъ этого направленія подрывался всякаго рода западными новшествами, обличавшимися въ XVI вѣкѣ, напр., Максимомъ Грекомъ. Не потому ли могъ и въ XVI вѣкѣ возникнуть или продолжать существовать интересъ къ Западу, что въ XV вѣкѣ и въ началѣ XVI «ересь» подготовила для этого интереса почву, возбудивъ пытливость ума, критицизмъ русскаго человѣка? Предположеніе это кажется вѣроятнымъ и во всякомъ случаѣ оправдывается послѣдствіями: стремленіе къ освобожденію отъ общеобязательной нормы византійскихъ воззрѣній, ставшихъ традиціей для русскаго общества,— черта всѣхъ «религіозныхъ вольнодумцевъ» XVI вѣка, проявлявшаяся у иныхъ въ болѣе, у другихъ въ менѣе рѣзкой формѣ. Висковатый, Артемій, Косой, тѣ заволжскіе старцы, противъ которыхъ было возбуждено преслѣдованіе послѣ осужденія Артемія [1),— всѣ они, вѣроятно, обязаны первымъ пробужденіемъ своей критической мысли тому же великому движенію XV вѣка, которое охарактеризовано столь односторонним названіемъ жидовствующихъ; дороги, по которымъ пошли эти «вольнодумцы», разошлись, но отправная точка была одна: извѣстнаго рода раціонализмъ, стремленіе къ освобожденію мысли отъ церковнаго вліянія, а эта точка зрѣнія была существеннѣйшимъ признакомъ жидовствующихъ.

Но византійскому вліянію, или по крайней мѣрѣ той формѣ внѣшней обрядности и благочестія, въ какую оно сложилось у насъ, являлось противодѣйствіе со стороны еще одного—третьяго — направленія, именно, такъ называемаго мистическаго направленія. И оно также не въ XVI вѣкѣ зародилось, а можетъ

---

1) Ихъ нужно отличать отъ ближайшихъ послѣдователей и учениковъ Нила. Паисія и Вассіана.

быть ведено едва ли не съ конца XIV вѣка, если судить по времени появленія русскихъ списковъ славянскихъ переводовъ византійскихъ мистиковъ; собственно говоря, исторія этого направленія на Руси еще не достаточно изучена и выяснена, но по всѣмъ имѣющимся даннымъ можно заключить о его также византійскомъ происхожденіи. Григорія Синаита и Григорія Паламу обыкновенно считаютъ во главѣ этого направленія въ Византіи, откуда оно перешло и въ славянскія земли и на Русь. Сущность этого направленія состоитъ въ ученіи о созерцаніи, какъ о средствѣ очистить душу отъ всего мірского, земного, подчинить ее Богу и воспринять путемъ «умной молитвы» дѣйствіе благодати Духа. Подготовленіемъ къ созерцанію (θεωρία) являлась суровая школа подвижничества (πρᾶξις)- молитва, воздержаніе, постъ, нестяжательность. Въ монашествѣ наилучшее выраженіе свое это направленіе получило въ житіи скитскомъ, какъ представлявшемъ большія удобства къ подвижничеству. Этому направленію суждено было вступить въ борьбу съ оффиціальнымъ византійскимъ направленіемъ и противопоставить свое ученіе о созерцаніи и стремленіе къ пониманію духовной сущности христіанства тѣмъ основаніямъ обрядовой внѣшности, которыхъ такъ держалось русское общество. Впервые ясно это направленіе выразилось у преп. Нила Сорскаго и его учениковъ, когда произошелъ знаменитый споръ іосифлянъ съ заволжскими старцами сначала изъ за наказанія еретиковъ, позже изъ-за монастырскаго землевладѣнія. Обѣ стороны имѣли свои основанія: іосифляне числили за собой многовѣковую церковную традицію, примѣры византійской церкви и собственную церковную практику; заволжскіе старцы, отвергая внѣшнее пониманіе христіанства, требовали углубленія, проникновенія въ самый духъ христіанства, а это разрушало односторонность установившихся воззрѣній.

Такъ какъ по своимъ воззрѣніямъ Артемій обнаруживалъ тяготѣніе именно въ сторону мистическаго направленія, то я считаю необходимымъ нѣсколько остановиться на послѣднемъ для того, чтобы яснѣе видна была зависимость Артемія отъ тѣхъ общихъ условій, которыя легли въ основу нашего мистицизма XV—XVI столѣтій.

Какъ было выше упомянуто, между нашими мистиками

XV—XVI вѣка и мистиками византійскими [1]) должна быть признаваема нѣкоторая генетическая связь: изслѣдователи, напр., г. Радченко [2]), неоднократно указывали на зависимость Нила Сорскаго и его школы отъ ученія византійскихъ мистиковъ. Прежде провѣрки справедливости этого указанія, я разсмотрю нѣкоторыя характерныя черты ученія византійскихъ мистиковъ, главнымъ образомъ тѣ, которыя имѣютъ наибольшее отношеніе къ нашимъ мистикамъ XV—XVI вѣка.

Въ этомъ отношеніи наиболѣе важное значеніе имѣетъ ученіе Григорія Синаита [3]). «Въ основаніи ученія лежитъ мысль о первоначальномъ единеніи человѣка съ Богомъ, нарушенномъ вслѣдствіе преступленія послѣдняго. Въ первобытное состояніе мы можемъ возвратиться, удаливъ всѣ чувственные и умственные помыслы, подчинивъ себя Богу и воспринявъ дѣйствіе благодати духа, сообщенной всѣмъ намъ, но дѣйствующей только въ тѣхъ, которые приготовляютъ себя къ тому упражненіемъ въ πρᾶξις, откуда переходъ къ θεωρία, а съ θεωρία связана умная молитва—дѣйствіе благодати Св. Духа» [4]).

Исходнымъ пунктомъ для Григорія Синаита является, такимъ образомъ, мнѣніе, что свѣтлая природа первозданнаго человѣка была омрачена и извращена преступленіемъ Адама. Это преступленіе удалило человѣка отъ Бога, лишивъ его (человѣка) благодати безконечнаго свѣта, свѣтовидной славы и осія-

---

[1]) Обстоятельное изложеніе и разборъ ученія византійскихъ мистиковъ см. у К. Θ. Радченка: «Религіозное и литературное движеніе въ Болгаріи въ эпоху передъ турецкимъ завоеваніемъ» (Кіевъ, 1898 г.); П. Сырку: «Къ исторіи исправленія книгъ въ Болгаріи въ XIV в.», т. I, вып. I,—«Время и жизнь патріарха Евеимія Терновскаго» (СПБ., 1898 г.). См. еще Θ. И. Успенскій: «Очерки по исторіи византійской образованности». (СПБ., 1891 г.).

[2]) Названное сочиненіе, стр. 314 и друг.

[3]) Источниками для ученія Григорія служатъ его сочиненія, отчасти біографія и житіе Максима Кавсокаливскаго. Нѣкоторыя свѣдѣнія можно почерпнуть изъ совмѣстнаго труда Каллиста и Игнатія, озаглавленнаго «Μέθοδος καὶ κανὼν σὺν Θεῷ ἀκριβής». (Радченко, назв. сочин., стр. 61). Главный трудъ Григорія Синаита—150 главъ: «Словеса различна о заповѣдехъ, догматѣхъ, изъвах и обѣтованіахъ: еще же и помыслѣхъ, страстехъ, добродѣтелехъ, безмолвіи и молитвѣ». (Сырку, назв. сочин., стр. 167).

[4]) Радченко, тамъ же, стр. 61.

быть ведено едва ли не съ конца XIV вѣка, если судить по времени появленія русскихъ списковъ славянскихъ переводовъ византійскихъ мистиковъ; собственно говоря, исторія этого направленія на Руси еще не достаточно изучена и выяснена, но по всѣмъ имѣющимся даннымъ можно заключить о его также византійскомъ происхожденіи. Григорія Синаита и Григорія Паламу обыкновенно считаютъ во главѣ этого направленія въ Византіи, откуда оно перешло и въ славянскія земли и на Русь. Сущность этого направленія состоитъ въ ученіи о созерцаніи, какъ о средствѣ очистить душу отъ всего мірского, земного, подчинять ее Богу и воспринять путемъ «умной молитвы» дѣйствіе благодати Духа. Подготовленіемъ къ созерцанію (θεωρία) являлась суровая школа подвижничества (πρᾶξις)- молитва, воздержаніе, постъ, нестяжательность. Въ монашествѣ наилучшее выраженіе свое это направленіе получило въ житіи скитскомъ, какъ представлявшемъ большія удобства къ подвижничеству. Этому направленію суждено было вступить въ борьбу съ оффиціальнымъ византійскимъ направленіемъ и противопоставить свое ученіе о созерцаніи и стремленіе къ пониманію духовной сущности христіанства тѣмъ основаніямъ обрядовой внѣшности, которыхъ такъ держалось русское общество. Впервые ясно это направленіе выразилось у преп. Нила Сорскаго и его учениковъ, когда произошелъ знаменитый споръ іосифлянъ съ заволжскими старцами сначала изъ-за наказанія еретиковъ, позже изъ-за монастырскаго землевладѣнія. Обѣ стороны имѣли свои основанія: іосифляне числили за собой многовѣковую церковную традицію, примѣры византійской церкви и собственную церковную практику; заволжскіе старцы, отвергая внѣшнее пониманіе христіанства, требовали углубленія, проникновенія въ самый духъ христіанства, а это разрушало односторонность установившихся воззрѣній.

Такъ какъ по своимъ воззрѣніямъ Артемій обнаруживалъ тяготѣніе именно въ сторону мистическаго направленія, то я считаю необходимымъ нѣсколько остановиться на послѣднемъ для того, чтобы яснѣе видна была зависимость Артемія отъ тѣхъ общихъ условій, которыя легли въ основу нашего мистицизма XV—XVI столѣтій.

Какъ было выше упомянуто, между нашими мистиками

XV—XVI вѣка и мистиками византійскими [1]) должна быть признаваема нѣкоторая генетическая связь: изслѣдователи, напр., г. Радченко [2]), неоднократно указывали на зависимость Нила Сорскаго и его школы отъ ученія византійскихъ мистиковъ. Прежде провѣрки справедливости этого указанія, я разсмотрю нѣкоторыя характерныя черты ученія византійскихъ мистиковъ, главнымъ образомъ тѣ, которыя имѣютъ наибольшее отношеніе къ нашимъ мистикамъ XV—XVI вѣка.

Въ этомъ отношеніи наиболѣе важное значеніе имѣетъ ученіе Григорія Синаита [3]). «Въ основаніи ученія лежитъ мысль о первоначальномъ единеніи человѣка съ Богомъ, нарушенномъ вслѣдствіе преступленія послѣдняго. Въ первобытное состояніе мы можемъ возвратиться, удаливъ всѣ чувственные и умственные помыслы, подчинивъ себя Богу и воспринявъ дѣйствіе благодати духа, сообщенной всѣмъ намъ, но дѣйствующей только въ тѣхъ, которые приготовляютъ себя къ тому упражненіемъ въ πρᾶξις, откуда переходъ къ θεωρία, а съ θεωρία связана умная молитва—дѣйствіе благодати Св. Духа» [4]).

Исходнымъ пунктомъ для Григорія Синаита является, такимъ образомъ, мнѣніе, что свѣтлая природа первозданнаго человѣка была омрачена и извращена преступленіемъ Адама. Это преступленіе удалило человѣка отъ Бога, лишивъ его (человѣка) благодати безконечнаго свѣта, свѣтовидной славы и осія-

---

[1]) Обстоятельное изложеніе и разборъ ученія византійскихъ мистиковъ см. у К. Θ. Радченка: «Религіозное и литературное движеніе въ Болгаріи въ эпоху передъ турецкимъ завоеваніемъ» (Кіевъ, 1898 г.); П. Сырку: «Къ исторіи исправленія книгъ въ Болгаріи въ XIV в.», т. I, вып. I,— «Время и жизнь патріарха Евоимія Терновскаго» (СПБ., 1898 г.). См. еще Θ. И. Успенскій: «Очерки по исторіи византійской образованности». (СПБ., 1891 г.).

[2]) Названное сочиненіе. стр. 314 и друг.

[3]) Источниками для ученія Григорія служатъ его сочиненія, отчасти біографія. и житіе Максима Кавсокаливскаго. Нѣкоторыя свѣдѣнія можно почерпнуть изъ совмѣстнаго труда Каллиста и Игнатія, озаглавленнаго «Μέθοδος καὶ κανὼν σὺν θεῷ ἀκριβής». (Радченко, назв. сочин., стр. 61). Главный трудъ Григорія Синаита—150 главъ: «Словеса различна о заповѣдехъ, догматѣхъ, мѣкахъ и обѣтованіихъ: еще же и помыслѣхъ, страстехъ, добродѣтелехъ, безмолвіи и молитвѣ». (Сырку, назв. сочин.. стр. 167).

[4]) Радченко, тамъ же, стр. 61.

нія [1]) и придавъ грубый, животный характеръ всѣмъ проявленіямъ духовной природы его. Для возвращенія къ прежнему просвѣтленному состоянію, для возстановленія нарушеннаго первоначальнаго единенія человѣка съ Божествомъ служитъ средствомъ πρᾶξις, дающая возможность человѣку возвыситься до θεωρία, на степени которой и возможно единеніе съ Божествомъ. Подъ терминомъ πρᾶξις Григорій разумѣетъ подвижничество, дѣла котораго суть: воздержаніе отъ удовольствій, постъ, бодрствованіе, стояніе, поклоны, голодъ, нестяжаніе, псалмопѣніе, непрестанная молитва, неподдѣльное смиреніе, сокрушеніе и непрестанное воздыханіе, разумное молчаніе и терпѣніе. При этомъ Григорій Синаитъ строитъ лѣстницу добродѣтелей [2]), постепенно пріобрѣтаемыхъ подвижникомъ путемъ непрестаннаго искуса. Имѣя цѣлью побѣдить страсти путемъ развитія этихъ добродѣтелей, подвижникъ окончательно избавляется отъ страстей лишь при содѣйствіи божественной благодати: «мертво все собраніе добродѣтелей безъ благодати. И тѣ, которые думаютъ, что совершенно владѣютъ ими или совершаютъ ихъ, на дѣлѣ обладаютъ тѣнью и подобіемъ прекраснаго и не образомъ истины» [3]). Отсюда ясна необходимость пріобрѣсти благодать Духа, которая, по ученію Григорія Синаита, возможна лишь при условіи углубленія человѣка въ самого себя, постояннаго стремленія къ тому, чтобы освободить душу какъ отъ всего порочнаго, такъ и вообще отъ всего мірского, отвлекающаго человѣка отъ Бога и, слѣдовательно, препятствующаго возстановленію первобытнаго блаженнаго состоянія единенія человѣка съ Божествомъ.

Необходимыми условіями для θεωρία Григорій признаетъ послушаніе, смиреніе и терпѣніе, давая подробную схему различныхъ степеней каждой изъ этихъ добродѣтелей [4]), въ конечномъ результатѣ своей совокупности возводящихъ подвижника на степень θεωρία. Воздержаніе, молчаніе (безмолвіе) и смиреніе—необходимыя условія умной молитвы [5]), возводящей человѣка къ экстатическому состоянію созерцанія. Умная молитва достигается

---

[1]) Тамъ же, стр. 62.

[2]) См. Радченко, стр. 64.

[3]) Радченко, стр. 66—67.

[4]) См. Радченко, стр. 69—73.

[5]) Тамъ же, стр. 76.

помощью особыхъ пріемовъ и не всѣмъ даруется, а лишь преуспѣвшимъ въ практическихъ добродѣтеляхъ и безмолвіи (исихіи). Умная молитва есть высшее состояніе души человѣка, дающее послѣднему возможность соединенія съ Богомъ; когда ощущенія чувственныхъ предметовъ исчезаютъ, умъ человѣка, очистившись, освободившись отъ воздѣйствія внѣшняго міра, возвышается къ Божеству, просвѣтляется, получаетъ даръ созерцанія. Сущность умной молитвы Григорій Синаитъ опредѣляетъ такимъ образомъ: «Духодвижная премудрость, по ученію богослововъ, есть сила умной, чистой и ангельской молитвы, признакомъ которой служитъ то, когда умъ молящагося бываетъ совершенно отрѣшенъ отъ внѣшнихъ предметовъ, ни на мгновеніе не смотритъ ни на себя, ни на другое что грубымъ окомъ, будучи и отъ чувствъ отвлекаемъ дѣйствующимъ въ немъ свѣтомъ. Ибо умъ, соединяясь тогда неизреченно въ одинъ духъ съ Богомъ, бываетъ отрѣшенъ отъ вещества и дѣлается свѣтовиднымъ»[1]). «Главныхъ предметовъ созерцанія восемь: первый—Богъ безвидный, безначальный и несозданный, причина всего существующаго, Троичная единица и пресущественное божество; второй—чинъ и состояніе умныхъ силъ; третій—сущность видимыхъ предметовъ; четвертый—домостроительное снисшествіе Слова; пятый—всеобщее воскресеніе; шестой—страшное второе пришествіе Христово; седьмой—вѣчная мука; восьмой—небесное царствіе. Четыре созерцанія относятся къ предметамъ бывшимъ и прошедшимъ; а четыре къ будущимъ и еще не открывшимся. Обладаютъ этими созерцаніями и бываютъ они ясны для всѣхъ тѣхъ, которые, помощью благодати, пріобрѣли большую чистоту ума. Если же кто приступитъ къ нимъ, не имѣя свѣта, тотъ не будетъ имѣть созерцанія, но однѣ мечты, въ мечтательномъ духѣ представляющіяся и этимъ представляемыя (гл. 130)»[2]).

«За созерцаніемъ слѣдуетъ восхищеніе и выступленіе души къ Богу, въ которомъ она соединяется съ Богомъ въ одинъ духъ. Въ духѣ есть два экстатическія стремленія (ἔρωτες) — сердечное (ἐγκάρδιος) и собственно экстатическое. Первое свойственно просвѣщаемымъ, второе совершеннымъ въ любви. Оба отвлекаютъ

---

[1]) Слова Григорія Синаита (Migne, Patrol., s. gr., t. 150, col. 1281. см. Сырку, стр. 211).

[2]) Сырку. стр. 211; см. также Радченко, стр. 77.

отъ чувствъ умъ, въ которомъ дѣйствуютъ. Въ экстазѣ Григорій различаетъ двѣ ступени: ἔκκλησις и ἔκστασις. Ἔκκλησις—всецѣлое поднятіе (ὁλικὴ ἔπαρσις) силъ души къ познанной объединенной (съ нею) высшей славѣ или чистое и цѣлокупное (ὁλόκληρος) простираніе (ἀνάτασις) къ безконечной силѣ, находящейся въ свѣтѣ. Ἔκστασις—не только восхищеніе (ἁρπαγή) душевныхъ силъ къ небу, но и совершенный выходъ изъ самыхъ чувствъ. Любовь же двойная—превосходящее стремленіе пьянство духа (ἔρως δὲ ὁ διττὸς ἡ τῆς ἐξέσεως νικητικὴ μέθη τοῦ πνεύματος). Если присоединимъ къ вышеизложенному замѣчаніе Каллиста, что Григорій училъ своихъ учениковъ, какъ по божественной благодати *человѣкъ становится Богомъ*, то вотъ и все, что извѣстно о состояніи человѣка во время экстаза по ученію нашего мистика»[1].

Изъ изложеннаго видно, что преимущественное вниманіе мистиковъ было обращено на внутреннюю сторону религіи. Исходнымъ пунктомъ въ ихъ отношеніяхъ къ установленной религіозной догмѣ была мысль о возможности единенія человѣка съ Божествомъ по возстановленіи утраченнаго человѣчномъ высшаго духовнаго блаженства. Отсюда происходило и ихъ возвышенное, одухотворенное пониманіе религіи, иногда можетъ быть и нѣсколько разнившееся отъ традиціонныхъ церковныхъ воззрѣній[2].

---

[1]) Радченко, стр. 77—78.

[2]) Таковы, напр., нѣкоторыя отличія въ толкованіи адскихъ мученій, которыя у Григорія изъясняются въ духовномъ смыслѣ (Радченко, стр. 83); равнымъ образомъ, сюда же должно отнести и нѣсколько снисходительное отношеніе къ посту (тамъ же, стр. 84). Приведу при этомъ заключительныя слова П. А. Сырку при обзорѣ ученія Григорія Синаита: «Система ученія препод. Григорія Синаита относится къ богословію таинственному (θεολογία ἀποφαντική или μυστική), по дѣленію св. Діонисія Ареопагита, съ ученіемъ котораго она имѣетъ очень много общаго... Система ученія препод. Синаита обнимаетъ въ сжатомъ видѣ все, что создала до него аскетика и со стороны теоретической, и со стороны практической. Правда, онъ развиваетъ не всѣ стороны или, вѣрнѣе, не всѣ детали той или другой стороны отшельничества; но зато всѣ, можно сказать, онѣ у него указаны или затронуты, и въ этомъ его заслуга. Препод. Нилъ Сорскій прямо говоритъ, что «этотъ блаженный (т. е. Григорій Синаитъ) объялъ писанія всѣхъ Духоносныхъ отцовъ». Въ сущности, ученіе преп. Синаита можно свести къ тремъ степенямъ, которыя по свойству ихъ можно назвать такъ: 1-ю—обращеніемъ къ Богу, 2-ю—

Ученіе Григорія Синаита во многихъ частяхъ сходно съ ученіемъ, развитымъ Григоріемъ Паламой: послѣдній также принимаетъ необходимость πρᾶξις, какъ подготовленія къ θεωρία, а затѣмъ — θεωρία, условія которой — храненіе ума и умная молитва. Григорій Палама подробно излагаетъ свои сужденія объ этихъ предметахъ, изображая необходимость внутренняго самосовершенствованія въ цѣляхъ единенія съ Богомъ: «когда всякая постыдная страсть будетъ изгнана, и умъ обратится къ самому себѣ, и то же одѣлаетъ съ остальными силами души, и украситъ душу упражненіемъ въ добродѣтеляхъ, полагая дѣятельныя восхожденія и, съ Божіей помощью, все болѣе очищая себя, освобождается отъ всего привноснаго, хотя бы и хорошаго, и, ставъ выше мечтательныхъ помышленій объ этомъ, все отложивъ... предстоитъ Богу нѣмой и глухой; тогда онъ сдерживаетъ плотской голосъ и измѣняется высшимъ измѣненіемъ, между тѣмъ какъ внутренняя благодать преобразуетъ внутреннее существо и освѣщаетъ неизреченнымъ свѣтомъ и совершаетъ внутренняго человѣка. Въ свѣтѣ благодати человѣкъ все время созерцаетъ сверхміровыя вещи»[1]). Такъ изображаетъ Палама внутреннее состояніе человѣка, стремящагося къ созерцанію, сходясь въ общемъ съ Григоріемъ Синаитомъ и отличаясь отъ него лишь болѣе подробнымъ изложеніемъ воззрѣній на существо Бога: именно, Палама подробно разработалъ ученіе свое о сущности и энергіи Божества, о св. Троицѣ, о самомъ процессѣ единенія человѣка съ Богомъ и, главнѣе всего, о Θаворскомъ свѣтѣ[2]). Послѣдній пунктъ былъ особенно развитъ во время преній съ Варлаамомъ и варлаамитами, при чемъ Палама отстаивалъ теорію несотворенности Θаворскаго свѣта, который, по его мнѣнію, есть «Божество (θεότης) Бога, царство, красота

очищеніемъ или самонаправленіемъ, 3-ью—освященіемъ. На первой—человѣкъ обращается отъ тьмы къ свѣту, отъ области сатанины къ Богу; на второй—очищаетъ храмину сердца своего отъ всѣхъ нечистотъ, чтобы принять грядущаго къ нему Христа Господа; на третьей—Господь приходитъ, вселяется въ сердце и вечеряетъ съ нимъ. Это состояніе блаженнаго богообщенія—цѣль всѣхъ трудовъ и подвиговъ, какъ аскета, такъ и каждаго христіанина» (Нил. сочин., стр. 234—235).

[1]) Радченко, цитов. сочин, стр. 117.

[2]) Тамъ же, стр. 109—113, 117—118, 118—119, 113—114 и друг.

и блескъ божественной природы, видѣніе (ὅρασις) и наслажденіе святыхъ въ непостижимомъ вѣкѣ (ἐν τῷ ἀκαταλήκτῳ αἰῶνι), естественный лучъ и слава Божества» [1]). Свѣтъ, видѣнный на Ѳаворѣ, былъ именно тѣмъ Божественнымъ свѣтомъ, осіяніемъ, къ которому былъ причастенъ человѣкъ до грѣхопаденія и котораго онъ удостаивается, достигнувъ путемъ созерцанія степени Божественнаго экстаза, восхищенія къ Богу.

Не имѣя нужды подробнѣе разсматривать ученіе византійскихъ мистиковъ, ограничимся этими краткими замѣчаніями и постараемся опредѣлить отношеніе школы Нила Сорскаго къ ея византійскимъ прототипамъ. Сходство найдется какъ въ главныхъ пунктахъ, такъ и во второстепенныхъ. Начнемъ съ послѣднихъ.

Ставя, подобно византійскимъ мистикамъ, внутреннюю сторону религіи выше внѣшнеобрядовой, наши мистики старались обставить и внѣшнія условія жизни подвижника такъ, чтобы они не отвлекали его отъ его прямой высокой цѣли: отсюда происходила проповѣдь *нестяжательности монашества*, ибо матеріальныя заботы шли въ разрѣзъ съ заботами духовными. Извѣстно, что вопросъ о монастырскомъ вотчиновладѣніи былъ поднятъ впервые именно Ниломъ Сорскимъ, хорошо знакомымъ съ сочиненіями исихастовъ, что видно изъ его собственныхъ сочиненій; кромѣ того, поѣздка Нила на Аѳонъ, несомнѣнно, также содѣйствовала ознакомленію его съ тогдашними теченіями въ средѣ аѳонскаго монашества, къ каковымъ теченіямъ и онъ вскорѣ самъ присоединился. Но принципъ безусловной нищеты и нестяжательности монашества былъ провозглашенъ именно исихастами [2]),—точнѣе сказать, подтвержденъ и выдвинутъ, какъ одно изъ необходимыхъ условій жизни подвижника, и, слѣдовательно, въ этомъ пунктѣ можно признать зависимость Нила Сорскаго отъ исихастовъ. Несомнѣнна зависимость и въ вопросѣ о той формѣ монашеской жизни—*скитскомъ образѣ жизни*, который введенъ былъ у насъ Ниломъ Сорскимъ: и Нилъ и исихасты стояли на одной и той же точкѣ зрѣнія въ своей оппозиціи общежительнымъ монастырямъ,—въ послѣднихъ нельзя

---

[1]) Тамъ же, стр. 113.

[2]) Радченко, стр. 276.

было предаваться свободно тому самоуглубленію, которое было необходимымъ условіемъ созерцанія. К. Ѳ. Радченко видитъ въ этомъ обстоятельствѣ даже возможность «относить зарожденіе борьбы іосифлянъ съ заволжскими старцами еще къ Аѳону» [1]).

Критицизмъ по отношенію къ писаніямъ — также черта, сближающая Нила Сорскаго съ византійскими и югославянскими исихастами. Являясь до нѣкоторой степени «индивидуализмомъ въ сферѣ религіи» [2]), византійскій мистицизмъ давалъ возможность каждому устанавливать сознательное отношеніе къ религіозной догмѣ: какъ слѣдствіе этого, являются критическіе переводы въ болгарской письменности и теорія Нила Сорскаго о томъ, что писаній много, но не всѣ они божественны [3]).

Терпимость въ отношеніи къ еретикамъ, какъ полагаетъ г. Радченко [4]), также могла быть заимствована нашими мистиками изъ практики Византійской Церкви и, быть можетъ, была подкрѣплена ученіемъ мистиковъ [4]).

Сходясь съ послѣдними, такимъ образомъ, въ частностяхъ ученія, Нилъ Сорскій и его школа не отличались, повидимому, и въ общихъ положеніяхъ, въ принципахъ: по крайней мѣрѣ, преимущественное вниманіе, обращенное на внутреннюю, духовную сторону религіи, «умное дѣланіе», о которомъ говоритъ неоднократно Нилъ Сорскій, ученіе его о созерцаніи—о возможности единенія человѣка съ Божествомъ,—все это даетъ основаніе признать, если не тожество, то, во всякомъ случаѣ, значительную близость обоихъ ученій. Посмотримъ однако, какъ далеко простирается эта близость и возможно ли полное отожествленіе идей Нила Сорскаго съ ученіемъ византійскихъ мистиковъ? Для рѣшенія этого вопроса остановлюсь на одномъ изъ главнѣйшихъ пунктовъ ученія—на возможности таинственнаго единенія человѣка съ Богомъ, достигаемаго въ состояніи созерцанія путемъ «умной молитвы»; сравнительное разсмотрѣніе изложенія этого ученія у нашихъ и у византійскихъ мистиковъ облегчитъ рѣшеніе вопроса, поставленнаго выше.

[1]) Радченко, стр. 57.
[2]) Тамъ же, стр. 336.
[3]) Тамъ же, 336—337.
[4]) Тамъ же, стр. 177.

Надо замѣтить, что теоріи мистическаго характера высказывались въ византійской литературѣ неоднократно и до Григорія Синаита. Посему я укажу здѣсь въ краткихъ чертахъ взгляды, высказанные по намѣченному вопросу Исаакомъ Сириномъ (VII в.) и Симеономъ Новымъ Богословомъ († 1032 г.): взглядъ перваго интересенъ по причинамъ, которыя видны будутъ дальше, — при сопоставленіи съ Ниломъ Сорскимъ; взглядъ второго важенъ по вліянію его на Григорія Синаита.

Преп. Исаакъ Сиринъ въ своихъ аскетическихъ словахъ, изображая идеалъ жизни подвижника, останавливается не разъ на вопросѣ о молитвѣ и созерцаніи. То, что у позднѣйшихъ мистиковъ называлось πρᾶξις — подготовительною ступенью къ созерцанію, принимается и имъ. Такъ, въ словѣ 80 [1]) онъ проводитъ разницу между «тѣлеснымъ житіемъ» и «житіемъ духовнымъ»: «тѣлесное житіе по Богу составляютъ дѣла тѣлесныя; дѣлами же тѣлесными именуются тѣ, которыя для очищенія плоти въ добродѣтельной дѣятельности совершаются явными дѣйствіями, которыми человѣкъ очищается отъ плотской нечистоты. Житіе умное есть дѣло сердца, неослабно продолжаемое съ заботливою мыслью о судѣ, или правдѣ Божіей и судахъ Божіихъ, также непрестанная молитва сердца, мысль о Промыслѣ и попеченіи Божіемъ, какъ частномъ, такъ и общемъ, усматриваемомъ въ цѣломъ мірѣ, и охраненіе себя отъ страстей тайныхъ, чтобы не встрѣчалось ничего страстнаго въ области сокровенной и духовной. Все это есть дѣло сердца; оно то и называется житіемъ умнымъ. Въ семъ дѣлѣ житія, называемомъ душевною дѣятельностію, сердце утончается, отлучается отъ общенія съ противоестественною, ничтожною жизнію, а потомъ начинаетъ иногда возбуждаться къ тому, чтобы съ размышленіемъ смотрѣть на вещи чувственныя, созданныя для потребности и возращенія тѣла, и разумѣвать, какъ ихъ служеніемъ дается сила четыремъ стихіямъ въ тѣлѣ» [2]). «Житіе умное», такимъ образомъ, стоитъ какъ бы на полпути между житіемъ тѣлеснымъ и духовнымъ; оно является какъ бы дѣятельностью просвѣтляющагося духомъ человѣка, начавшаго благоче-

[1]) См. Приложенія. № X.

[2]) Русскій переводъ въ «Твореніяхъ иже во святыхъ отца нашего аввы Исаака Сиріянина», изд. 2-ое, Серг. Посадъ, 1893 г. (стр. 387).

стивую жизнь подвигами добродѣтели — «житіемъ тѣлеснымъ». Затѣмъ слѣдуетъ уже высшее состояніе, котораго сподобляется человѣкъ—«житіе духовное»: «житіе духовное есть дѣятельность безъ участія чувствъ. Оно описано Отцами. Какъ-скоро умы святыхъ пріемлютъ въ себя оное, отъемлются отъ среды воззрѣніе вещественное (ὑποστατικὴ) и дебелость тѣла, и начинается уже воззрѣніе умное (а воззрѣніемъ вещественнымъ называю тварь первоначальнаго естества), и отъ сего вещественнаго воззрѣнія человѣкъ удобно возводится къ познанію уединеннаго житія, которое, по ясному истолкованію, есть удивленіе Богу. Это есть то высокое состояніе при наслажденіи будущими благами, какое дается въ свободѣ безсмертной жизни, въ жизни по воскресеніи; потому что природа человѣческая не перестанетъ тамъ всегда удивляться Богу, вовсе не имѣя никакого помышленія о тваряхъ...» [1]) Въ словѣ 56 преп. Исаакъ высказываетъ мысль о необходимости «тѣлеснаго дѣланія»: «тѣлесное дѣланіе предшествуетъ душевному, какъ персть предшествовала душѣ, вдунутой въ Адама. Кто не снискалъ тѣлеснаго дѣланія, тотъ не можетъ имѣть и душевнаго; потому что послѣднее раждается отъ перваго, какъ колосъ изъ пшеничнаго зерна. А кто не имѣетъ душевнаго дѣланія, тотъ лишается и духовныхъ дарованій» [2]). Та же мысль высказана и въ словѣ 55-омъ: «Жизнодавецъ совершенство заповѣдей связалъ и заключилъ въ двухъ заповѣдяхъ, объемлющихъ собою всѣ прочія,—въ любви къ Богу, и въ подобной же любви къ тваря ея, то есть, въ любви къ образу Божію. И первая удовлетворяетъ цѣли духовнаго созерцанія, а вторая—созерцанію и дѣятельности» [3]). Говоря объ этой второй любви, преп. Исаакъ полагаетъ, что она по характеру своему должна быть двояка: «что исполняемъ невидимо въ сознаніи, то подобнымъ образомъ желаемъ исполнить и тѣлесно; и заповѣдь, совершаемая въ дѣлахъ, требуетъ совершенія и въ сознаніи» [4]),—а это и есть именно то, что въ словѣ 80 было обозначено подъ именемъ «тѣлеснаго» и «умнаго житія». Сообразно двойственности состава человѣка (душа и тѣло), «все въ немъ

---

[1]) Русскій переводъ, стр. 387.

[2]) Тамъ же. стр. 277.

[3]) Тамъ же, стр. 252.

[4]) Тамъ же.

требуетъ двоякой заботы. *И поелику дѣятельность всегда предшествуетъ созерцанію, то невозможно кому-либо возвыситься до области этого высшаго, если самымъ дѣломъ не исполнитъ прежде низшаго»* [1]).

---

[1]) Изъ слова 55-го, по ркп. М. Синод. Библ. № 457 (Горск. 131), лл. 218 об.—219 об.: (л. 218 об.) болщеися бга, и възлюбленне, оудобиѣ оусердьствѣють и промышлать съхранити заповѣди. и аще в дѣле бѫде части в рѫкы и обрѣтеніе тѣ, и бѫдѫ тръпа ихъ ра. слава съвершеніе и и обѣси животворивыи. въ двоѫ заповѣдію обьдержащи вса—любовіѫ бжіѫ и нобшоѫ стажаніемъ тоѫ любовіѫ образа его. и оубо первая блюденіе исправлаетъ въ дѣланіе дха. втораа же видѣніе и дѣаніе. занеже ество бжтвное просто е и несложно и невидимо (л. 219) и нелишаено по еству. не требоует бо съвѣсть по еству въ глѫбленіи своемь дѣаніа телесного и дѣйства его и мыслеи дебелства просто бо е дѣиство еѫ и въ единои части има по простотѣ поклонныѫ вины, е паче чювьства чювьства плоти дѣиствѣеть. втораа же заповѣдь, и есть чл̃колюбіе, по сѫгѫбомѫ еству, тако и попеченіе дѣланіа еѫ въ сѫгѫбьствѣ е. гла же, яко еже въ съвѣсти исполнае невидимо. хощѣ и въ тѣлеси исполнити такоже, и не тъкмо явѣ нѫ и скровиѣ. и яже въ веще съвершаемаа и въ съвѣсти хощеть съвершатиса такоже. яко же бо чл̃къ о двою частію бы, о дша гла и тѣла,—тако и готова вса сѫгѫбо поятса по сѫгѫбомѫ оустроеніа его. и яко преварае дѣаніе видѣніа на всако мѣстѣ, не мощно комѫ възвыситиса въ части оного высокаго, аще не прѣвѣе съверши меншаа дѣла. И нинѣ ни единъ чл̃къ смѣеть рещи о стажаніи любве искренаго, яко въ дши своей (л. 219 об.) исправлае. аще оставитса части оноѫ, яже въ телеси исполнаетса по силѣ и по времени и мѣстѣ подающи рѫкѫ въ вещъ. тогда бо вѣрѫетса, яко любовь и въ видѣнии съдеръжитса и познавае. и егда въ си бывае вѣрни и истинни по силѣ, тогда въ части великои видѣніа высокаго и божственаго даетса дши сила простиратиса въ мысле просты и неприоуподобленны. а иде нѣ чл̃къ искренаго любовь съвершити въ веще видимы и телесъны, довлеть къ боу яже въ мѫдровании токмо съвершаема любовь искрьнаго нашего. паче аще часть она затвора и безмолвіа и еже в то преимѣніа доволиѣ пребѫде въ дѣлании свое. аще ли же о всѣхъ частеи оного безмолвіа лишаемса, исполнае лишеніе того въ еже по не заповѣди.

Возникающій вопросъ,—что такое духовная молитва? и какъ подвижнику сподобиться ея?—разрѣшается преп. Исаакомъ слѣдующимъ образомъ: «душевныя движенія, за строгую непорочность и чистоту, дѣлаются причастными дѣйственности Святаго Духа. И ея сподобляется одинъ изъ многихъ тысячъ людей, потому что это тайна будущаго состоянія и житія. Естество возносится и пребываетъ недѣйственнымъ, безъ всякаго движенія и памятованія о здѣшнемъ. Не молитвою молится душа, но чувствомъ ощущаетъ духовныя вещи онаго вѣка, превышающія понятіе человѣческое, уразумѣніе которыхъ возможно только силою Святаго Духа. А это есть умное созерцаніе, но не движеніе и не взысканіе молитвы, хотя отъ молитвы заимствовало себѣ начало. Ибо чрезъ это нѣкоторые изъ подобныхъ симъ людей достигали уже совершенства чистоты. И нѣтъ часа, въ который бы внутреннее ихъ движеніе было не въ молитвѣ, какъ сказали мы выше. И когда приникаетъ Духъ Святый, всегда обрѣтаетъ таковыхъ въ молитвѣ; и отъ этой молитвы возноситъ ихъ къ созерцанію, которое называется духовнымъ видѣніемъ. Ибо не имѣютъ они нужды въ образѣ продолжительной молитвы, ни въ стояніи и въ чинѣ продолжительной службы. Для нихъ достаточно вспомянуть о Богѣ и тотчасъ плѣняются любовію Его. Впрочемъ, не нерадятъ совершенно и о стояніи на молитвѣ, когда дѣлаютъ честь молитвѣ, и, кромѣ непрестанной молитвы, въ назначенные часы стоятъ на ногахъ...Сподобляется же ея (духовной молитвы) человѣкъ, когда храненіемъ заповѣдей Господнихъ, противящихся грѣху, и внутренно и наружно совлечется грѣха. Кто возлюбитъ сіи заповѣди и воспользуется ими по чину, для того необходимымъ сдѣлается освободиться отъ многихъ человѣческихъ дѣлъ, т. е. совлечься тѣла и быть внѣ его, такъ сказать, не по естеству, но по потребности. Кто ведетъ жизнь по образу законоположника и руководствуется заповѣдями Его, въ томъ невозможно оставаться грѣху. Посему Господь обѣтовалъ въ Евангеліи сохранившему заповѣди сотворить у него обитель» [1].

еже ѿ дѣѧнїѧ чювственно, аще ꙗко исполненїе покоѧ живота нашего, исполнимъ въ трудѣ телесе нашего, да не ѡбратитсѧ свобода наша вина покоритисѧ плоти никогда ѿшельничьско имени всѣ трудимсѧ.

[1] Русск. перев., 2-е изд., стр. 111—112 (изъ слова 21-го).

Въ 15 словѣ [1]) преп. Исаакъ говоритъ, что «иногда отъ молитвы раждается нѣкое созерцаніе, и прерываетъ оно устную молитву, и молящійся въ созерцаніи изумѣваетъ, цѣпенѣя тѣломъ. Такое состояніе называемъ мы молитвеннымъ созерцаніемъ, а не видомъ и образомъ, или мечтательнымъ призракомъ, какъ говорятъ неомысленные. И опять, въ семъ молитвенномъ созерцаніи есть мѣра и различіе дарованій; и это еще молитва, потому что умъ не преступилъ туда, гдѣ нѣтъ уже молитвы, въ такое состояніе, которое выше молитвы. Ибо движенія языка и сердца въ молитвѣ суть ключи; а что послѣ сего, то уже есть входъ въ сокровенныя клѣти. Здѣсь да умолкнутъ всякія уста, всякій языкъ; да умолкнутъ и сердце—этотъ распорядитель помысловъ, и умъ—этотъ правитель чувствъ, и мысль—эта быстропарящая и безстыдная птица, и да прекратится всякое ихъ ухищреніе. Здѣсь да остановятся ищущіе, потому что пришелъ Домовладыка ..» [2]) Въ словѣ 16-мъ, озаглавленномъ; «о чистой молитвѣ» [3]), идетъ рѣчь о томъ, что «воздыханія, колѣнопреклоненія, сердечныя прошенія, сладчайшіе вопли и всѣ виды молитвы имѣютъ предѣломъ чистую молитву», подъ которою преп. Исаакъ разумѣетъ молитву, совершенно свободную отъ всякихъ посторонникъ, житейскихъ помышленій, истекающую отъ сердца, отрѣшившагося отъ всего земного [4]). Эта молитва есть достояніе немногихъ, но еще меньшее количеству подвижниковъ удостаивается молитвы духовной. Послѣдняя, въ сущности говоря, даже не есть молитва, ибо «молитва есть моленіе и попеченіе о чемъ-либо и вожделѣніе чего либо, какъ то: избавленія отъ здѣшнихъ или будущихъ искушеній, или вожделѣніе наслѣдія

---

¹) См. Приложенія, № XI.

²) Русскій перев., изд. 2-ое, стр. 67—68.

³) Приложенія, № XI.

⁴) Въ 21 словѣ даны два примѣра полнаго отрѣшенія отъ міра: «авва Сисой пришелъ въ сію мѣру такъ, что спрашивалъ ученика: «ѣлъ я, или не ѣлъ»? И другой нѣкто изъ Отцевъ пришелъ въ таковую простоту и почти младенческую невинность, почему совершенно забывалъ все здѣшнее, такъ что сталъ бы и ѣсть до Пріобщенія, если бы не препятствовали ему въ этомъ ученики; и какъ младенца приводили его ученики къ Пріобщенію. Но для міра былъ онъ младенецъ, для Бога же совершенъ душею». (Русскій перев., изд. 2, стр. 104).

Отцевъ, при томъ моленіе пріобрѣтаетъ себѣ помощь отъ Бога. Духовная же молитва»—скорѣе «изумленіе, а не молитва», ибо «какъ-скоро умъ входитъ въ духовныя движенія, не имѣетъ тамъ молитвы», и названіе послѣдней придается этому созерцательному состоянію лишь потому, что «у святыхъ Отцевъ было въ обычаѣ всѣмъ добрымъ движеніямъ и духовнымъ дѣланіямъ давать именованіе молитвы», о также и потому, что благодать созерцанія «дается достойнымъ во время молитвы и начало свое имѣетъ въ молитвѣ». Это высшее состояніе души есть «время стоянія при вратахъ царскихъ», есть предстояніе Богу. Такой благодати удостаивались святые люди какъ въ Ветхомъ, такъ и Новомъ завѣтѣ (Захарія, Петръ, Корнилій, Іисусъ Навинъ и другіе). Что касается сущности такой духовной молитвы, то преп. Исаакъ вопрошаетъ: «ежели едва ли кто молится чистою молитвою: то можемъ ли что сказать о молитвѣ духовной»? Въ концѣ главы онъ опредѣляетъ «даръ сей и благодать» (созерцаніе) даже не какъ духовную *молитву*, а какъ «порожденіе молитвы чистой, ниспосылаемой Духомъ Святымъ», ибо собственно элемента молитвы нѣтъ въ созерцаніи: «тогда умъ бываетъ тамъ—выше молитвы, и съ обрѣтеніемъ лучшаго молитва оставляется. И не молитвою тогда молится умъ, но бываетъ въ восхищеніи, при созерцаніи непостижимаго,—того, что за предѣлами міра смертныхъ, и умолкаетъ въ невѣдѣніи всего здѣшняго. Сіе то невѣдѣніе называется высшимъ видѣніемъ. О семъ то невѣдѣніи говорится: блаженъ постигшій невѣдѣніе, неразлучное съ молитвою»...

Изъ обзора приведенныхъ сужденій преп. Исаака Сиріянина о молитвѣ и созерцаніи можно заключить:

1) что преп. Исаакъ признаетъ возможность таинственнаго единенія человѣка съ Богомъ, каковое происходитъ въ экстатическомъ актѣ созерцанія, называемомъ Исаакомъ Сиріяниномъ различно: дѣйствіемъ благодати, духовной молитвой, изумленіемъ, созерцаніемъ. Самого процесса созерцанія преп. Исаакъ Сиринъ не анализируетъ подробно, ограничиваясь лишь общимъ указаніемъ на него, какъ на высшее и почти недостижимое состояніе духа, обусловленное къ тому же полнымъ прекращеніемъ дѣйствія физической природы человѣка.

2) Необходимымъ условіемъ для подвижника, желающаго удостоиться созерцанія, преп. Исаакъ признаетъ «житіе тѣлесное»

и «умное», т. е. предварительный практическій искусъ, упражненіе въ дѣлахъ добродѣтели и соотвѣтственное просвѣтляющее воздѣйствіе добродѣтели на душу человѣка.

3) Преимущественное вниманіе въ своихъ разсужденіяхъ преп. Исаакъ обращаетъ на аскетическую дѣятельность подвижника, на то именно, что у Григорія Синаита обозначалось именемъ πρᾶξις: дѣламъ благочестія посвящены всѣ дошедшія слова Исаака Сирина, при чемъ наставленія, даваемыя имъ, будучи весьма значительны по размѣрамъ, не выходятъ изъ обычнаго круга аскетическихъ сочиненій. О созерцаніи же преп. Исаакъ говоритъ сравнительно рѣже и при томъ въ общихъ выраженіяхъ, какъ бы о нѣкоторой тайнѣ; наоборотъ, на первый планъ онъ выдвигаетъ практическую, подготовительную къ созерцанію дѣятельность, а это даетъ возможность причислить преп. Исаака къ мистикамъ умѣреннымъ, т. е. къ какимъ, которые, допуская мысль о возможности возстановленія утраченнаго общенія человѣка съ Богомъ, все вниманіе обращали не на теоретическое обсужденіе и анализъ акта этого общенія, а на условія дѣйствительнаго осуществленія его (общенія).

Преп. Симеонъ Новый Богословъ, не умаляя значенія дѣлъ благочестія въ достиженіи созерцанія, особенно выдвигаетъ необходимость молитвы, основанной на вѣрѣ. Вѣра, по его мнѣнію, является основой, перерождающей человѣка, возраждающей его къ просвѣтленному состоянію первобытной чистоты и дающей ему возможность духовнаго соединенія съ Богомъ. Изъ вѣры вытекаетъ и добродѣтельная жизнь. Преп. Симеонъ такъ объясняетъ эту мысль: «вѣроуѭи, ꙗко ѐсть бгъ, велика нѣкаѧ мечтаеть ѡ немь. вѣсть бо ꙗко ѐдинъ влдка и зижитель и гъ то ѐсть всѣмъ. и ꙗко бесмртнъ, присносоущенъ, непостыжимъ, нетлѣненъ, несказаненъ и цртвію ѐго конца нѣтъ. *иже оубо такова вѣдыи ба како не вжелѣеть ѐмоу, како не потщитса и самоую дшю свою на смрть за любовь ѐго положити*, да сподобитса, да не рекоу снъ ѐго и наслѣдникъ быти, но оубо поне ѿ ближнїхъ его рабъ ѐдинъ стоѧщи близъ ѐго. вса же оубо подвизаѭса и храна непрѣложно заповѣди бжїа и чадо бжїе и снъ

бж҃їи и рожейса свыше бываеть и вѣренъ въ истиноу христїаннинъ всѣмъ познавается»[1]). Искренняя вѣра вызываетъ и праведную жизнь: вѣра безъ дѣлъ мертва; плоды вѣры: милостыня, участливое отношеніе къ ближнимъ («еже къ ближному спострадании»), кротость, смиреніе, терпѣніе, чистота сердца. Объ этихъ добродѣтеляхъ преп. Симеонъ говоритъ: «ими сподобляемся зрѣти б҃а и в нихъ же ст҃го д҃ха прїшествїе и сїанїе бываеть, иже свыше н҃а рождае и с҃ны б҃жїа съвершаеть и кр҃томъ облачить и свѣщоу въсполяеть и с҃нъ свѣта показаеть и тмы д҃ша наша свобожаеть. и вѣчн҃а живота причастникы н҃а ѡсюдоу кѣдѣти разоумно сдѣваеть»[2]). Въ словѣ 5-омъ Симеонъ говоритъ о смиреніи, какъ о «нужнѣйшей добродѣтели», о слезахъ покаянія и другихъ проявленіяхъ живой вѣры человѣка[3]).

Говоря о молитвѣ[4]), преп. Симеонъ различаетъ отдѣльные виды ея; «три су вънимания и м҃лтвѣ ѡбразѣ... вънимание же и м҃лтва свазуется ѩко д҃ша с тѣло. ѩко кромѣ единогѡ ни дрꙋгое състоится... внимание и м҃лтва на три часті раздѣляется»[5]). Первые два вида «вниманія», т. е. молитвеннаго настроенія, а слѣдовательно и самой молитвы, преп. Симеонъ не считаетъ совершенными: «перваго бо внимания своиства су сиѩ. егда кто на м҃лтвѣ престоѩ. и руцѣ и ѡчи и оумъ възѡбражаѩи. добротою н҃бною мечьтаеть. и анг҃лскыми чиноначальи и жилища праведны. и просто рещи вса елика оуслыша

[1]) Изъ слова 4-го («о совершеніи любви и что есть тоя дѣйство»); цитовано по списку М. Синод. Библ. № 950 (Горск. 164), XV вѣка, лл. 30—30 об.

[2]) Тамъ же, л. 31.

[3]) Тамъ же, лл. 38—38 об.

[4]) См. Приложенія, № XII.

[5]) Та же рки., лл. 101—101 об

Ѿ бжтвены писанеи сиа во времѧ млтвы исбираѧ во оумѣ. въздвизаеть оумъ свои въ любовь бжтвную. авѣ възираѧ на нбо. есть егда и слезы Ѿ очию испущаѧ помалу нѣкако въ срци кычітсѧ. и въземлетсѧ. и мнить бжтвено оутѣшение быти бывшее. и сімъ дѣлание молитвѧ присноходиті. сиа знамениа прелести суть» [1])... (далѣе идетъ рѣчь о тѣхъ, которые «Ѿ сего вънимания прѣльстіша»). Второе вниманіе не отрѣшено отъ мірской суеты: «второе же внимание се є. егда оумъ Ѿ чювьствъ свои събірае и внѣшьнѣмь чювство храни. и всіми мысльми събираемъ. си во суетѣ забывсѧ ходить. и овогда оубо помысло истазаниа творѧ. ѡвогда аже къ бу молбы приносімыѧ оусты вниміа. ѡногда оубо пленныѧ помыслы к себѣ прівлача. ѡвогда же и самъ Ѿ стртеи ѡбьятъ бывъ. паки начінаеть нужею к себѣ приводити. и нѣ сице борѧщему смиритісѧ воли. или побѣды вѣнцемъ оувастисѧ» [2]). Третье вниманіе есть «вещь странна и неудобь сказанна»: оно заключается въ совершенномъ отторженіи отъ всего мірского, въ полномъ отрѣшеніи отъ всѣхъ печалей, заботъ и страстей, связывающихъ мысль. Преп. Симеонъ кратцѣ указываетъ условія достиженія этого третьяго вниманія, когда говоритъ о «началѣ третиа молитвы»: чистая совѣсть, исполненіе воли Божіей, «просто рещи всѧ творити не ѡбличаемь въ чесомь Ѿ свѣсти»; «сердце да блюде оумъ въ молитвѣ. и внутрь присно сего ѡбращатісѧ и Ѿ оноѧ глубины молениа воспущаті къ гу. въ си оубо въкусивъ аю блгъ гь. не ктому Ѿ обители срчныа изводитсѧ. реши бо и самъ съ аптлмъ еже добро есть на здѣ быти» [3]). Внѣшніе пріемы дости-

---

[1]) Тамъ же, лл. 101 об.—102.

[2]) Тамъ же, лл. 102 об.—103.

[3]) Тамъ же, л. 104 об.

женія состоянія созерцанія изображаются преп. Симеономъ въ слѣдующемъ видѣ [1]): «Сядь въ какомъ-нибудь удаленномъ мѣстѣ, въ углу кельи, наединѣ, и старайся выполнить то, что я тебѣ скажу: затвори дверь, и отвлеки умъ свой отъ суеты, отъ всего временнаго; прилѣпи ко персемъ свою браду, сьмѣшая чювьственное око съ умомъ, въ среди чрева, сирѣчь въ пупъ,— удержи и дыханіе твое, чтобы не часто дышать, и напрягая

[1]) См. Архангельскій: «Нилъ Сорскій», стр. 173. Срави. въ другомъ мѣстѣ у Симеона Н. Богослова (въ той же рип., лл. 99 об.—101): та вьше иъ клѣть свою. затвори себе и сѣдъ въ едино оуглѣ твори еже глю ти. вѣси мко дханне иже дыхаемъ въздух есть. издыхаемже сьи. не инѣмъ нѣчимъ но срцемъ. то бо есть жизни віновно и теплотѣ телесьѣи. прииличить оубо срце и дхъ да свою оубо теплоту изъвьну дыханис оудержить. себѣ же благорастворение подаеть. виновно же таковаго оустроения или паче слуха дыхам по чину рѣдко. ѿ създѣтела създанно мко нѣкая цѣвница. неискудно вънилачить и ѿвлачить идержителное. сице оубо срце студень оубо влачить дхмъ теплоту же съдержа поучину. мнѣ мко и немже оустроено бы къ живненому состанлению непрѣступно съблюдасть. ты оубо сѣди събравъ оумъ свои. мнѣ мко иъ ноздрьныи пу оудержи дхъ. въ срце въсходить. и оудержи себе и понуди съвити съ восходащи дхомъ въ срце. вошедшу же тамо не к тому без веселии и безъ блгтии буде мже по сѣхъ. но мко же му ѿшедъ ѿ своего дому. и егда възвратитися не имате как двнуті. ѿ радости мко сподобися чада свом и жену видіти Сице и оумъ егда съ дшею съединитса неизреньны сладості и веселии исполнаеть. тѣмже оубо брате наоучися оумомъ не скоро ѿкуду исходиті. вѣло бо въ начале оунываеть ѿ вътрениам молвы и тѣсноты. егда же обыкне не ктому любить виѣшнам обходы. ибо црство нбное внутрь нп есть. иже тамо ибзирам и чистою млтвою сіе възыскам виѣшнам вса мерзска имате и ненавистна... потреба же ти есть и сіе оувѣдѣти. ько тамо оуму твоему сущю. не молча и празденъ ѿтолѣ да есть. но гй ісу хе сне бжи помилуи мя. имѣті дѣло и поучение непрестанно. и николиже ѿ сего когда престане, се бо безъ прелести держа оумъ. и не мта покажеть его, и не прикосновенна прилогы вражьнии и въ любовь и желание бжтвено по вса дни възводить.

такъ свой умъ, старайся найти мысленно то мѣсто, гдѣ помѣщено твое сердце, источникъ всѣхъ душевныхъ силъ,—и пусть умъ всецѣло остановится здѣсь. И сначала найдешь ты тамъ большой мракъ, жесткость; но чѣмъ больше будешь упражняться въ этомъ—днемъ и ночью—тѣмъ скорѣе найдешь здѣсь неизсякаемое наслажденіе. Когда умъ твой соединится съ твоимъ сердцемъ,—онъ увидитъ нѣчто такое, чего никогда не видѣлъ: внутри сердца онъ увидитъ свѣтъ и себя всего просвѣтленнымъ и полнымъ разсудительности... Дальнѣйшее ты самъ узнаешь собственнымъ опытомъ,—упражняясь въ наблюденіи за своимъ умомъ и непрестанно созерцая въ сердцѣ Іисуса».

Особенно поэтическими чертами изображаетъ преп. Симеонъ [1]) состояніе созерцанія: «вижу Владыку моего, вижу Царя моего, вижу Содѣтеля сущаго свѣта и всякаго свѣта, вижу Источникъ всякаго добра, вижу Причину всего. Зрю Начало безначальное, которымъ все оживляется и волею котораго все исчезаетъ... Я видѣлъ и познаю воистину Бога, котораго никто изъ людей не видѣлъ въ мірѣ, ибо Онъ внѣ міра, внѣ свѣта и тьмы, внѣ воздуха и свѣта и чувствъ и всего: поэтому я видѣлъ Его внѣ чувства (паче чювьства); отступите отъ меня «сущеи подъ чувьствы»... Пламя несказанное видимо внутри меня,—внутри меня прежде, а затѣмъ въ сердцѣ моемъ,—и источило слезы пламя божественной любви; оно даровало мнѣ съ ними и неизреченную сладость силы божественнаго огня... О, Всецарю! возсіяй во мнѣ опять, обитай и просвѣти смиренную мою душу, покажи божество твое явно лицу моему и невидимо явись мнѣ, о, Боже мой! Дай мнѣ сіе, Владыко, даруй мнѣ сіе»!... Вообще, 15 и 20 слова преп. Симеона Новаго Богослова («о мысленномъ откровеніи божественнаго свѣта и дѣланіи умномъ» и «о мысленномъ раѣ свѣтлаго боговидѣнія») замѣчательны, какъ поэтическое изображеніе созерцанія, какъ бы на глазахъ читателя овладѣвающаго авторомъ, возносящаго его мысль къ Божеству и приводящаго автора къ смиренной молитвѣ предъ Богомъ, близость котораго онъ ощутилъ въ испытанномъ имъ только что осіяніи.

Отличительными чертами мистическаго ученія преп. Симеона Новаго Богослова, по сравненію съ Исаакомъ Сириномъ, являются

---

[1]) См. Приложенія, № XIII.

такимъ образомъ: 1) преимущественное значеніе, усвояемое имъ вѣрѣ въ дѣлѣ достиженія созерцанія,—вѣрѣ, дающей человѣку возможность внутренней, созерцательной жизни въ Богѣ, и 2) меньшее, вслѣдствіе этого, количество требованій аскетическаго содержанія: по крайней мѣрѣ, при изложеніи условій созерцанія у преп. Симеона не замѣтно перевѣса въ эту сторону, а главное вниманіе его устремлено на изображеніе дѣйствія вѣры, приводящей къ созерцанію, и самаго процесса созерцанія; подробное (и поэтическое) изображеніе послѣдняго рѣзко отдѣляетъ преп. Симеона отъ Исаака Сирина, который предпочиталъ о созерцаніи говорить въ общихъ выраженіяхъ и безъ детальнаго анализа.

Воззрѣнія преп. Симеона Новаго Богослова оказали несомнѣнное вліяніе и на Григорія Синаита: у послѣдняго также находимъ мысль, что вѣра есть единственное средство къ возвращенію утраченнаго первобытнаго блаженнаго состоянія душевной чистоты: «кто вѣритъ, тотъ соединяется съ Христомъ, тотъ умъ свой очистилъ слезами, душу еще въ этой жизни воскресилъ Духомъ»... «Вѣра, необходимая для спасенія, есть благодатная вѣра, которая даетъ человѣку непосредственное общеніе съ Богомъ: стремясь и достигая (вѣрою) первобытной чистоты, человѣкъ умомъ своимъ взираетъ на Бога и отъ Него получаетъ божественныя мысли. Вмѣсто книгъ онъ имѣетъ тогда Духа... Тогда Самъ Богъ непосредственно научаетъ человѣка вѣдѣнію»... [1]) Признавая важное значеніе вѣры, преп. Григорій Синаитъ тѣмъ не менѣе высоко ставилъ и дѣла подвижничества (πρᾶξις), соединяя такимъ образомъ вмѣстѣ съ отвлеченной мистикой и теорію аскетизма: по справедливости Нилъ Сорскій замѣтилъ о немъ, что «сей Блаженный всѣхъ Духоносныхъ отецъ объялъ писанія». Вліяніе Симеона Новаго Богослова сказалось также и въ томъ, что преп. Григорій Синаитъ не ограничивается лишь общимъ указаніемъ на возможность созерцанія, а довольно подробно анализируетъ актъ созерцанія, говоря не только объ условіяхъ достиженія его, но, напр., и о предметахъ, видимыхъ во время созерцанія. Равнымъ образомъ, изображеніе пріемовъ, которыми достигается умная молитва, повидимому также заимствовано Григоріемъ у преп. Симеона: «прежде всего нужно низвести умъ изъ повелительной части души въ сердце

[1]) См. Архангельскій: «Нилъ Сорскій», стр. 175.

и удерживать его тамъ, старательно нагибаясь, удручая грудь, плечи и шею и непрестанно взывая умственно или душевно: «Господи Іисусе Христе! помилуй меня». Далѣе, направляя умъ ко второй половинѣ (молитвы), нужно говорить: «Сыне Божій! помилуй меня» и повторять эти слова непрестанно безъ измѣненія; нужно при этомъ стараться дышать какъ можно тише, ибо воздухъ дыханія, восходя отъ сердца, помрачаетъ умъ, разсѣеваетъ мысль и или дѣлаетъ такимъ образомъ умъ плѣнникомъ забвенія, или направляетъ его къ заботѣ о другомъ» [1]).

Ученіе Григорія Синаита въ общихъ чертахъ было вкратцѣ изложено выше; въ видѣ дополненія, можно привести еще нѣкоторыя сужденія его о молитвѣ. Въ главѣ «ѽ ѩже како подобаетъ глати млтвꙋ» [2]) онъ говоритъ, что «одни учатъ произносить молитву устами, а другіе—въ умѣ; я же предлагаю то и другое, ибо иногда умъ не въ силахъ произносить, впадая въ уныніе, иногда же—уста; вотъ почему должно молиться въ обоихъ видахъ—и устами и въ умѣ. Однако должно взывать спокойно и безмятежно (ἡσύχως καὶ ἀταράχως;—безъ млъвы и безъ съмоущенія), чтобы голосъ не препятствовалъ умному ощущенію и вниманію, пока, привыкнувъ, умъ не преуспѣетъ въ дѣлѣ и не получитъ силы отъ Духа молиться всѣмъ существомъ и напряженно. Тогда онъ не нуждается въ устной молитвѣ и не можетъ (молиться устами); ему достаточно совершать дѣло однимъ умомъ» [3]). Такимъ образомъ, внѣшней, устной молитвѣ, въ сущности, придается слу-

---

[1]) Переводъ К. Ѳ. Радченко, цитов. сочин., стр. 73; см. Приложенія, № XIV.

[2]) Ркп. Синод. Библ., № 923, л. 86—86 об.

[3]) Та же ркп., л. 86 об.: ѻви оусты, ѻви же оумомъ оучать глати тоу. ѧзже и обоѧ полагаю. ѻвогда оубо оумъ изнемагаетъ глати оунываѧ, ѻвогда же оуста. сего ради въ обоихъ подобаеть млтвоу дѣати и оусты и оумомъ. ѡбаче безъ млъвы и безъ съмоущенія подобаеть въпити, ѩко да не чювьство и вънимание оумоу гласъ съмоущаѧ забавлаеть, доиде же оумъ ѡбыкноувъ въ дѣлѣ

жебное и временное значеніе,—до той поры, пока умъ не навыкнетъ молиться безъ нея. Навыкъ «дрьжати оумъ», т. е. сосредоточеніе въ себѣ, сосредоточеніе въ умной молитвѣ есть даръ благодати свыше: «ниіктоже можетъ о себѣ оудрьжати оумъ, аще не оудрьжанъ бѫде ѿ дха... не възможно есть инако стоꙗти емоу, аще не повинетса боу. и оустáвленъ боудетъ ѿ него. и томоу съединꙗтиса съ веселиемь, и молитиса емоу часто и терпѣливо. и томоу исповѣдоватиса на всакъ днь оумнѣ, елика съгрѣшаемъ. и пращаетъ вса абіе, иже въ смѣреньи и съкроушеньи просащимъ. и присно имꙗ стое его призывати»[1]... Внѣшніе пріемы «держанія ума» не совершенны и своей цѣли не достигаютъ: «дъхновеніе же ѿ дыханіꙗ вънегда стисноути оуста держитъ оумъ, нъ ѿчасти, и пакы расходитса»; только дѣйствіе молитвы можетъ сосредоточить умъ: «егда же оубо пріиде дѣиство млтвы, тогда въ истиноу то держитъ его оу себе и веселитъ и ѿ плѣненіꙗ оупражнꙗдетъ».

Характеризуя въ возвышенныхъ выраженіяхъ молитву[2]), преп. Григорій Спнаитъ говоритъ, что «начало умной молитвы

прѣсвѣтитъ и силъ пріиметъ ѿ дха въ сже крѣпцѣ и всячьскы молитиса. тогда бо не трѣбоуетъ глати оусты, нижє можетъ. доплѣетъ тъчію оумомь, съврьшено творити дѣланіе.

[1]) Та же рип., лл 86 об.—87.

[2]) Та же рки., л. 61 об.—62: млтва есть въ новоначалны оубо ꙗко огнь веселіа ѿ срца възаваемъ. въ съврьшеныхже ꙗко свѣтъ блгооухáа дѣиствуемъ. или пакы млтва есть аплкое проповѣданіе. вѣрѣ дѣиство, паче же вѣра исходатаиствьна. оуповаемымъ съставъ. дѣиствуема любовь. аплкое движеніе. сила бесплътныхъ, дѣло и веселіе ихъ. благовѣствованіе бжіе. извѣщеніе срца. спсенію надежа. осщенію знáменіе. стости образованіе. бжіе познаніе. крщенію ꙗвленіе. оумыватолное очищеніе. дха стго обрученіе. ісво радованіе. веселіе дши. мать бжіа. примирéніа знамéніе. хва печать.

есть дѣйствіе очищающей силы Духа, тайное священнодѣйствіе ума; средина ея — дѣйствіе просвѣтительной силы (Духа) и видѣніе; конецъ—изступленіе и восхищеніе ума къ Богу» [1]).

Приведенныя сужденія Григорія Синаита вмѣстѣ съ указанными раньше даютъ возможность сдѣлать выводъ,—что мистическое ученіе его было имъ обстоятельно разработано какъ въ его сужденіяхъ о πρᾶξις, такъ и въ отдѣлѣ θεωρία, поскольку послѣднее (созерцаніе) вообще поддавалось словесному изложенію. Мистическій элементъ у Григорія Синаита вообще весьма силенъ и, подобно Симеону Новому Богослову, таинственное общеніе съ Божествомъ есть для него реальный фактъ, доступъ къ которому открывается только избраннымъ; это общеніе перерождаетъ и возвышаетъ духовную природу человѣка, возстановляя первобытное блаженное состояніе ея.

Съ вышеизложенными взглядами важнѣйшихъ византійскихъ мистиковъ сравнимъ теперь воззрѣнія и нашего Нила Сорскаго. Послѣдняго, несомнѣнно, можно причислить къ мистикамъ, ибо онъ такъ же, какъ и они, признаетъ существованіе «умной молитвы», открывающей подвижнику путь къ созерцанію. «Умная молитва», по ученію Нила Сорскаго [2]), есть результатъ продолжительнаго и напряженнаго опыта: во время молитвы должно хранить свою мысль отъ всякихъ постороннихъ помысловъ; сердце должно быть чистымъ, не только отъ дурныхъ, но даже и отъ хорошихъ мыслей; должно «молчати мыслью и зрѣти присно во глубину сердечную и глаголати: Господи Іисусе Христе, Сыне Божій, помилуй мя... И тако глаголи прилежно, аще стоя или сидя или лежа, и умъ въ сердцѣ затворяя и дыханіе держа, елико мощно, да не часто дышеши»...

лоучи мысльнаго слъньца. денница сръчнаа. хрістіаньствъ оутвержденіе. примиреніа бжіа моленіе. благотъ хва. прѣмоудрость бжіа, паче же самои прѣмудрости начало. хво моленіе. инокы (sic) дѣло. безъмлъвствоующихъ жительство. паче же безъмлъвію вина. аггелскаго жительства възимеваніе. и что побаеть мнѡжае глати. млтва ѥсть бъ дѣиствоуаи вса въ всѣхъ. занеже единъ быти оца и сна и стго дха дѣиствоу дѣиствоующаго вса о хѣ Ісѣ.

[1]) Та же ркп., л. 61 об.

[2]) А. С. Архангельскій: «Нилъ Сорскій», стр. 97—101.

Если молитва нарушается посторонними мыслями, должно всячески бороться противъ послѣднихъ; если не сразу подвижнику удается удостоиться необходимаго молитвеннаго сосредоточенія, онъ не долженъ впадать въ отчаяніе, но долженъ усердно продолжать свой подвигъ. Когда подвижникъ ощущаетъ въ себѣ сладость молитвы и почувствуетъ влеченіе къ ней, онъ долженъ стремиться сохранить это расположеніе души. «Если чувствуешь, что молитва проникаетъ въ твое сердце, производитъ движеніе въ немъ, не оставляй ее никогда и не замѣняй ее пѣніемъ псалмовъ, пока онѣ сама не оставитъ тебя: иначе ты оставилъ бы Бога внутри себя, чтобы призывать его во внѣ, отъ высокаго спустился .бы внизъ... Кто достигъ духовнаго совершенства, тотъ уже не нуждается въ пѣніи псалмовъ: ему нужно внутреннее сосредоточеніе, сердечная молитва и углубленіе въ себя... Такіе уже съ Богомъ соединены и имъ не слѣдуетъ отвлекать свой умъ отъ Него и нарушать свое духовное спокойствіе (созерцаніе). Ихъ умъ будетъ прелюбодѣйствовать, если, отступивши отъ созерцанія Бога, начнетъ упражняться въ менѣе важномъ». Эта же умная молитва является и средствомъ очищенія нашего сердца и страстей: «сердечная молитва всякому благу источникъ»,—понятно поэтому, что она есть высшая цѣль стремленія инока къ самосовершенствованію.

Сходится преп. Нилъ Сорскій съ византійскими мистиками и въ признаніи акта созерцанія, но знаменательнымъ является то обстоятельство, что, во-первыхъ, Нилъ Сорскій не даетъ вовсе собственнаго анализа этого акта и, во-вторыхъ, при изображеніи процесса созерцанія пользуется выраженіями не Григорія Синаита, а самаго умѣреннаго въ изложеніи мистической стороны своего ученія писателя — Исаака Сирина[1]) и

---

[1]) Рип. М. Синод. Библ., № 355 (XVI вѣка), л. 39 об.—43 об.: стыи ісаакъ о сихъ высочайша пиша повѣдаеть сице. егда и бываеть непарсчопная ока радость. и млтвоу ѿ оустъ ѿсѣцае. престаноу бо тогда оуста и языкъ и срце, и помысломъ хранитель, и оумъ чювьствомъ корминкъ и мысль. скоро лѣтающаа птица и безстоуная. И не ктомоу има мысль млтвоу, ни движенія, ни самовластіе но наставленіемъ наставляется силою иною, а не наставляе, и плѣненіемъ съдръжитса и ча ѿнъ. и бывае в непостижны

лишь въ концѣ присоединяетъ нѣсколько общихъ фразъ изъ Симеона Новаго Богослова. Этотъ фактъ я считаю заслуживающимъ особеннаго вниманія именно потому, что онъ довольно ясно характеризуетъ преимущественную склонность нашего писателя не въ сторону отвлеченныхъ умствованій, а скорѣе въ сторону того, что было для Григорія Синаита практикой. Дѣйствительно, о созерцаніи Нилъ Сорскій говоритъ очень мало и очень

вещех, иде не вѣсть. и глеть сіе оумъ и видѣніе млтвы. а не млтва. и не млтвою молитса оумъ, но превыше молитвы бывае. и въ обретѣніе лоучшаго молитва оставлаетса. и въ изьстоупленіи бывае. и ни хотѣніа има чего. и по словеси апловъ. аще в тѣлѣ или внѣ тѣла не вѣсть. млтвоу бо именова сѣма. сіе же роукоатіе влас. идеже неизреченнымъ зрѣніемъ дивитса жилй. Како от хоуды и голы зеркъ и сѣа, оице идри класове пре нихъ высаноу прозабоша. млтвою ж нарицают очи. понеже от млтвы има виноу. и въ време млтвы даеса стымъ, сіе неизреченное дарованіе. и ико хотат, творат оявленіе тса. да оутвердат дшевныа помыслы. имей же са извѣстнѣ никтоже вѣсть. внегда оубо дѣйствоим дховны двигнетса дша къ онѣмъ бжтвеным. и подобиа бжтвоу ставлсна боуде непостижимы съединеніомъ. и просвѣтитса лоучею высокаго свѣта въ свои движеніих. и внегда сподобитса оумъ боудѣщаго блженства почювати. и себе забывае и вса сущихъ зде. и не ктомоу вънима движеніе в чс. и инде глеть, ико въ време млтвы восхыщаетса оумъ внѣ хотѣніа и мысли безплотны. въ и оубо повелѣна быша чкиства сказати ти. оужпадетса внезапоу в тебѣ ради оумолцающіа азыкъ в неподобленіи пищи его. кипи на срца прио сладость нѣкаа. и привлачи члвка всего из всего несоцоутнѣ. на время и време. нападае въ все тѣло пища нѣкаа и радованіе. иоже азыкъ плоскии не може сіа изрещи. доиде вса земнаа пепелъ и оуиеты вменит в памати сей. і сга рече найде члвкоу она пища, боулющи въ все тѣлеси его сице нещоуе сицевыи въ оны чс, ико нѣсть ино что нбное црство. точію се. и паки инде глет,- обрѣтыи радость о бзѣ не токмо на стрти не призрит. но ниже на свой живот обратитса. любо бжіа слачаша живота. и иже по бзѣ разоу неизреченна и невозглана. иноже глеть сіи новый бгосло. кый азыкъ изрече. кыи ли оумъ скаже, кое слово изглеть. Страшно бо въистинноу страшно. и паче слова. зрю свѣт, его миръ не имат.

рѣдко; его разсужденія о созерцаніи, по своему содержанію, совсѣмъ не подробны и не трактуютъ о такихъ, напр., предметахъ, какъ восемь объектовъ созерцанія у Григорія Синаита; по своему происхожденію, эти разсужденія суть результатъ литературнаго заимствованія, гдѣ каждая приводимая мысль возлагается на отвѣтственность источника автора и гдѣ послѣдній отъ себя ничего не говоритъ. Общее содержаніе произведеній Нила Сорскаго и общее направленіе его мыслей—строго-аскетическое; предлагаемыя имъ наставленія для духовнаго самосовершенствованія, правда, имѣютъ своей *конечной* цѣлью привести подвижника къ возстановленію первобытнаго единенія съ Божествомъ, что возможно въ актѣ созерцанія, но они имѣютъ и другую, *ближайшую* цѣль—нравственное перевоспитаніе человѣка, возвышеніе его души путемъ очищенія отъ страстей и помысловъ. Вотъ почему можно сказать, что «общій фонъ его идей, основная, существенная черта его міровоззрѣнія—перевѣсъ внутренняго, духовнаго, идеальнаго предъ внѣшнимъ и обрядовымъ»[1]). Въ результатѣ, существеннымъ отличіемъ Нила Сорскаго и будетъ πρᾶξις (не столько какъ умерщвленіе плоти, сколько какъ необходимый искусъ для духовнаго совершенство-

---

посрѣ келіа на одрѣ сѣдя внoутрь себе зрю творца миръ. и беседоую и люблю. и ѡнѣмъ питамся добрѣ единымъ бговидѣніемъ. и съединився емоу нбса превъсхожу. и сіо вѣмъ извѣстно и истинно. гдѣ тогда тѣло не вѣ. и о ги беседоуя рече. люби же мя ѡнъ. и в себѣ самомъ пріемлет мя. и на обiатiахъ съкрывает. на нбси боудоучи и в срци моемъ есть. здѣ и тамо зри ми ся. и абіе къ гню лицоу глет. сіе владыко аггломъ равна показаст мя. и лоучша тѣхъ сътворит. ибо невиди тѣ оеи соуществомъ, сществом же непристоупен. мнѣ же зримъ еси всяко. и сществоу твоемоу смѣшае ми ся соущество. сиже нина повѣдает. оно не видѣ и оухо не слыша и на срце плотано не взыде. и в си бывъ не токмо не хоще ис келiа изытти. но и под землею ископан хощет съкровенъ быти. да тамо ре внеденъ бывъ внѣ всякого мира. вижу бесмертнаго влкоу моего и създатоля. и си еще съгласоуя стыи исаакъ рече. егда члвкоу ѿимется покрывало страстей ѿ очию смысла и оузри въ ѡноу славоу, абіе възвышается смыслъ въ оужасѣ.

[1]) Архангельскій, цитов. сочин., стр. 130.

ванія) и болѣе возвышенное, одухотворенное пониманіе религіи, безъ перевѣса въ сторону мистическихъ отвлеченностей. Вполнѣ понятно, если и самое изображеніе состоянія созерцанія взято Ниломъ Сорскимъ у Исаака Сирина: этотъ писатель болѣе другихъ соотвѣтствовалъ его личному настроенію [1]).

Изъ сказаннаго слѣдуетъ, что полное отожествленіе идей Нила Сорскаго съ ихъ византійскими прототипами не возможно. Причиной этого, во первыхъ, вѣроятно, была глубина мистическихъ отвлеченностей, отличавшихъ Григорія Синаита и трудныхъ для воспріятія его послѣдователями. К. Ѳ. Радченко отмѣчаетъ [2]), что у позднѣйшихъ византійскихъ и югославянскихъ мистиковъ наставленія аскетическаго характера значительно преобладаютъ надъ изложеніемъ процесса созерцанія; то же замѣчено нами и у Нила Сорскаго. Во-вторыхъ, мнѣ кажется, характеръ сочиненій Нила Сорскаго будетъ понятнѣе, если обратить вниманіе на тѣ причины, которыя заставили нашихъ мистиковъ обратиться именно къ мистицизму. Чего они искали въ мистицизмѣ? Люди истинно и глубоко вѣрующіе, они не могли удовлетвориться ни тѣмъ почти исключительно внѣшне-обрядовымъ пониманіемъ религіи, какое находили въ средѣ іосифлянъ, ни, тѣмъ болѣе, тѣмъ отрицаніемъ важнѣйшихъ догматовъ религіи, какое находили у «жидовствующихъ»—раціоналистовъ. Имъ оставалось избрать какой-либо «средній путь» между крайностями современниковъ, и избранный ими путь между слѣпымъ почитаніемъ обрядности и крайностями вольномыслія оказался именно «среднимъ»: они не отступили отъ основъ своей религіи, они лишь глубже и одухотвореннѣе стали понимать ее, и это пониманіе дано было имъ византійскими мистиками, крайностей которыхъ имъ все же удалось избѣжать. Не впадая ни въ вольномысліе, ни въ туманныя построенія мистицизма, ни въ крайности обрядности, они создали ученіе, которое по глубокому пониманію христіанства и по высотѣ изображенныхъ въ немъ идеаловъ имѣетъ значеніе и до нашихъ дней. Въ качествѣ ино-

---

[1]) О значеніи Исаака Сирина въ исторіи нашего мистицизма можно бы и больше сказать, чему здѣсь препятствуютъ предѣлы спеціальнаго изслѣдованія. Оставляю за собой право вернуться къ этому вопросу въ недалекомъ будущемъ въ спеціальной статьѣ.

[2]) Цитов. сочин., стр. 177, 314 и друг.

ковъ, и Нилъ Сорскій и его ученики ставили предъ собою прежде всего цѣли осуществленія своего иноческаго призванія. Это послѣднее, по ихъ воззрѣніямъ, состояло въ «мысленномъ дѣланіи, сердечномъ и умномъ храненіи»[1]), т. е. въ внутреннемъ, духовномъ самосовершенствованіи, своего рода нравственномъ перевоспитаніи. Съ этой цѣлью преп. Нилъ говоритъ о той борьбѣ, которую приходится вести иноку, даетъ психологическій анализъ постепеннаго захвата страстью души человѣка, подробно разбираетъ важнѣйшія страсти, овладѣвающія душою и указываетъ средства борьбы съ ними. Въ качествѣ одного изъ средствъ нравственнаго самосовершенствованія, онъ предлагаетъ «почерпати воду живу отъ источника божественныхъ писаній»[2]) и указываетъ, какъ именно нужно читать писанія, чтобы они дѣйствительно могли принести пользу. Важнѣйшее средство для борьбы со страстями и воспитанія души—молитва и при томъ это не обыкновенное чтеніе или пѣніе псалмовъ и молитвъ или церковная служба: это молитва «умная», т. е. такая, когда умъ всецѣло отвлеченъ отъ всего мірского, когда, освободившись отъ всѣхъ земныхъ помысловъ, умъ обращается исключительно къ небесному. При такомъ возвышенномъ пониманіи задачъ иноческой жизни, понятно, почему Нилъ Сорскій и его ученики отстаивали нестяжательность монашества: монастырь, владѣющій богатыми вотчинами, или монахъ, погруженный въ хозяйственные денежные разсчеты,—какъ далеко это было отъ идеала подвижника, отрекшагося отъ міра и поставившаго себѣ святую цѣль спасенія души путемъ нравственныхъ подвиговъ! По условіямъ тогдашняго времени, Нилу Сорскому и Паисію Ярославову пришлось выступить и въ роли общественныхъ дѣятелей—членовъ церковныхъ соборовъ; но и здѣсь они остались вѣрны своему высокому призванію и гуманнымъ идеаламъ христіанства: справедливо, кажется, проф. Павловъ, а за нимъ и А. С. Архангельскій[3]) считаютъ Нила и Паисія въ числѣ тѣхъ членовъ собора 1490 г., опираясь на поддержку которыхъ, митр. Зосима высказался противъ примѣненія смертной казни къ «жидовствующимъ»; «занеже мы отъ Бога не поставлены на смерть

---

[1]) А. С. Архангельскій, цитов. сочин., стр. 91.

[2]) Архангельскій, тамъ же, стр. 93.

[3]) Тамъ же, стр. 32—33.

осуждати, но грѣшныя обращати къ покаянію». На соборѣ 1503 г., гдѣ присутствовали Пансій Ярославовъ, Нилъ Сорскій, Вассіанъ Патрикѣевъ и другіе бѣлозерскіе старцы, Нилъ Сорскій проявилъ много гражданскаго мужества, поднявъ важный вопросъ о монастырскомъ землевладѣніи: «и нача старецъ Нилъ глаголати, чтобы у монастырей селъ не было, а жили бы черньцы по пустынямъ, а кормили бы ся рукодѣліемъ. А съ нимъ пустынники бѣлозерскіе». Этотъ шагъ поставилъ школу Нила Сорскаго въ рѣшительно оппозиціонное положеніе къ господствующимъ оффиціально-іосифлянскимъ воззрѣніямъ тогдашняго духовенства и повелъ къ полемикѣ, которая тянулась довольно долго, перейдя изъ области литературы въ жизнь, гдѣ іосифляне были сильнѣе своихъ противниковъ и могли создавать для послѣднихъ такое положеніе, въ какомъ очутился, напр., Артемій въ Троицкомъ монастырѣ и на судѣ.

Необходимо отмѣтить также и то, что заволжскіе старцы невольно сближались съ «возникшей партіей протеста»[1]: это сближеніе вызывалось, главнымъ образомъ, оппозиціей іосифлянамъ; но были пункты сближенія, гдѣ «еретики» ушли дальше заволжскихъ старцевъ, стоявшихъ въ несогласіи съ оффиціальными воззрѣніями (напр., по вопросу о монашествѣ). Это давало возможность неправильнаго истолкованія идей заволжскихъ старцевъ, что̀ и имѣло иногда мѣсто (напр., въ процессѣ Артемія), хотя по существу своему воззрѣнія преп. Нила Сорскаго были

[1]) А. С. Архангельскій, то же сочиненіе, стр. 278. Авторъ отмѣчаетъ нѣсколько пунктовъ, которые, при крайней религіозной подозрительности, могли показаться пунктами сходства между школой Нила Сорскаго и еретиками: бо́льшая духовность воззрѣній Нила Сорскаго, которая, при всеобщемъ господствѣ внѣшне-обрядовой религіозности, вызывала на память свободное отношеніе (и даже отрицаніе) обрядности еретиками; принципъ критики, примѣнявшійся въ школѣ Нила Сорскаго къ писаніямъ, а у еретиковъ—ко всѣмъ вопросамъ вѣры; отношеніе къ общей массѣ монашества, состоявшее у Нила Сорскаго—въ требованіи бо́льшаго соотвѣтствія между иноческой жизнью и ея идеаломъ, а у еретиковъ—въ отрицаніи монашества и т. д. Во всѣхъ этихъ пунктахъ сближеніе было, конечно, чисто внѣшнее, но самый фактъ его былъ знаменательнымъ, ибо прямо указывалъ на существованіе такихъ сторонъ въ русской церковной жизни того времени, которыя казались неудовлетворительными не только еретикамъ, но и людямъ строго-православнымъ, стоявшимъ на точкѣ зрѣнія истиннаго пониманія христіанства.

выше всякихъ упрековъ, и къ нимъ, болѣе чѣмъ къ другимъ какимъ-либо, можно было примѣнить названіе строго-православныхъ.

Такимъ образомъ, въ XVI вѣкѣ замѣчаемъ три направленія, стоящія во многихъ пунктахъ въ разладѣ другъ съ другомъ. Эти направленія ведутъ свое начало еще съ конца XV вѣка и переходятъ, въ нѣсколько измѣненномъ видѣ, даже въ XVII вѣкъ. Отсюда опредѣлится и значеніе XVI вѣка, какъ эпохи переходной, т. е. такой, когда непрочность старыхъ устоевъ жизни уже достаточно выяснилась, а новыя идеи еще пока только вырабатываются, а потому опредѣлить собою все содержаніе жизни не могутъ. Въ такое время легко встрѣтить и личность, которая въ своей духовной жизни обнаруживала бы вліяніе разнородныхъ направленій; примѣромъ подобной личности можетъ служить старецъ Артемій. Такъ, въ извѣстный періодъ своей жизни Артемій, повидимому, находился подъ нѣкоторымъ вліяніемъ западно-раціоналистическаго движенія. Я только что указывалъ, что проникновеніе западнаго вліянія, подрывавшаго установившіяся по византійскому образцу нормы культурной жизни, находилось въ тѣсной связи съ раціоналистическимъ движеніемъ, которое, если бы и не было обязано своимъ возникновеніемъ вліянію Запада, то несомнѣнно расчищало путь этому вліянію, проводя мысль о несовершенствѣ византійской нормы, о необходимости критическаго отношенія къ старинѣ и о необходимости же построенія новаго міросозерцанія. Въ ясной формѣ это сказалось и на личности Артемія: вспомнимъ его поѣздку для преній о вѣрѣ въ Нѣмецкую землю, тогда какъ Нилъ Сорскій съ цѣлью религіознаго самосовершенствованія ѣздилъ въ центръ православія—въ Аѳонскія обители. Эта поѣздка Артемія довольно знаменательна, ибо показываетъ отсутствіе у него нетерпимости къ людямъ чужой вѣры, что для того времени было явленіемъ рѣдкимъ. Въ объясненіе этого явленія можно привести то обстоятельство, что Артемій, повидимому, происходилъ изъ новгородско-псковской области, гдѣ вліяніе Запада было сильно и выражалось, можетъ быть, не только въ большей терпимости къ иновѣрцамъ, но и въ болѣе свободномъ, болѣе критичномъ отношеніи къ религіознымъ вопросамъ; можетъ быть, тамъ еще живы были нѣкоторыя идеи раціоналистовъ («еретиковъ»): при разборѣ судной грамоты много отмѣчено было, что сужденія Артемія о молитвахъ за умершихъ, крестномъ знаменіи

и легкое отношеніе къ постамъ, обнаружившіяся во время процесса, сближаютъ его съ раціоналистами. Какъ далеко простиралась эта близость, судить трудно за неимѣніемъ бо́льшихъ данныхъ, чѣмъ тѣ, какія даетъ судебная грамота. Но, думаю, не будетъ ошибкою признать, что вліяніе этого западно-раціоналистическаго направленія на Артемія, если и было значительно, то развѣ только въ первый періодъ его дѣятельности и во всякомъ случаѣ до Стоглаваго собора: ибо, съ одной стороны очевидно, что къ Стоглавому собору Артемій уже ознакомился съ идеями заволжскихъ старцевъ, съ другой — судебная грамота обнаруживаетъ сравнительно небольшое число такихъ провинностей Артемія, которыя можно было бы отнести на учетъ вліянія раціоналистическаго направленія. Должно быть, это последнее (вліяніе) выразилось въ общемъ критическомъ направленіи, духѣ изслѣдованія, отличающемъ Артемія въ посланіяхъ Московскаго періода, а также въ свободномъ отношеніи къ обрядности, каковыя качества удержались у Артемія и тогда, когда онъ примкнулъ къ ученію заволжскихъ старцевъ, которымъ эти качества такъ же были нечужды, какъ и раціоналистамъ, хотя и въ меньшей степени. Въ ученіи заволжскихъ старцевъ Артемій, повидимому, встрѣтилъ систему, вполнѣ удовлетворившую запросамъ его духа, и вотъ причина, почему въ 1554 году на соборѣ не много обнаружилось данныхъ, которыя объективно (не съ точки зрѣнія судей Артемія) можно было бы признать «ересью».

Направленіе заволжскихъ старцевъ, или мистическое, какъ уже неоднократно отмѣчалось, было именно тѣмъ направленіемъ, къ которому преимущественно тяготѣлъ Артемій и которое оказало наиболѣе значительное дѣйствіе на процессъ духовнаго развитія его. Въ краткихъ чертахъ возобновимъ въ памяти хотя бы главнѣйшіе пункты прикосновенности Артемія къ ученію мистиковъ.

Такъ, на первомъ мѣстѣ должны быть поставлены воззрѣнія Артемія на возможность мистическаго единенія человѣка съ Богомъ въ актѣ «духовной молитвы». Въ своемъ мѣстѣ (въ IV главѣ) было отмѣчено, что Артемій признавалъ существованіе «духовной молитвы» и неоднократно [1]) упоминалъ о ней, какъ

[1]) См. ст. 1246—47 и 1444—45.

объ особомъ преимуществѣ избранныхъ и одаренныхъ благодатью подвижниковъ и при томъ немногихъ: «мало таковыхъ и оскудни суть и Богу точію единому вѣдоми» [1]. Своихъ воззрѣній на сущность этой духовной молитвы Артемій подробно не развилъ, ибо былъ стѣсненъ условіями полемики: ему нужно было, повидимому, возразить именно тѣмъ, кто, отвергая совершенно внѣшнюю, наружную молитву, находилъ возможнымъ молиться непосредственно духовною молитвою. Противъ такого грубаго понимания сущности духовной молитвы Артемій возражалъ, доказывая [2], что она является лишь слѣдствіемъ тѣлесной молитвы; посему послѣдняя необходима, равнымъ образомъ, какъ необходимы и дѣла благотворительности, чтобы снискать любовь Божію: «аще тѣломъ лѣнивъ трудится въ молитвѣ предстоя Богови, не будетъ достоинъ высокости духовныя молитвы; или аще кто не творитъ милостыня видимыя, и не спострадуетъ братіамъ сущимъ въ скорбехъ, не имать успѣти въ любовь Божію и ближняго своего». И въ другомъ мѣстѣ [3]: «духовная отъ тѣлесныхъ раждаются, яко отъ нагаго зерна класъ. И всякъ глаголяй, яко мощно стяжати вторая прежде прьвыхъ, прьвое безступне основаніе души своей положи. Въ дальнѣйшемъ изложеніи этого же посланія (къ Люторскимъ учителямъ) Артемій даетъ указаніе на то, что «чистая молитва» обходится безъ внѣшнихъ знаковъ, но она есть явленіе исключительное въ этомъ мірѣ («ея же міръ вмѣстити не можетъ»); Господь не сказалъ, что всѣ поклонятся Духомъ, но такіе нужны Господу («таковѣхъ ищетъ Отецъ»), и мало ихъ [4]. Намъ, существамъ плотскимъ, Божественные предметы сообщены въ конкретныхъ формахъ, «дондеже очистится зрителное, внегда уврачевана будетъ страстная часть души. Но инже тогда прикладно есть отрицати образы будетъ донелѣже частный разумъ упразнится.

---

[1]) Ст. 1247.

[2]) Ст. 1444–45.

[3]) Ст. 1246.

[4]) Ст. 1247, 6–14: Воздыханія же и колѣнопреклоненія, и біенія въ перси, и паданія на лици, и сладкій плачъ, и прочая вся даже до чистыя молитвы предѣлъ имутъ, еяже міръ вмѣстити не можетъ. Ниже бо, рече Господь, яко вси поклонятся духомъ, но таковѣхъ ищетъ отецъ, явлна, яко мало таковыхъ, и оскудни суть, и Богу точію единому вѣдоми».

Всѣмъ бо бываетъ всякъ, иже *Бога видѣти удостоенный*» [1]). Как ни скудны эти данныя, однако по нимъ уже можно заключить о близости воззрѣній Артемія къ школѣ Нила Сорскаго: признаніе духовной молитвы, дающей возможность «Бога видѣти»; необходимость для этого «тѣлесной молитвы», какъ предварительнаго благочестиваго упражненія; высота и святость этой духовной молитвы, даруемой лишь очень немногимъ,—все это суть тѣ же мысли, что высказывались и Ниломъ Сорскимъ, и при томъ, подобно послѣднему, Артемій главное вниманіе устремляетъ не на выясненіе понятія о духовной молитвѣ (ограничиваясь цитатами изъ Исаака Сирина), а на доказательство необходимости подвиговъ подвижничества, удаляющихъ человѣка отъ духовной гордости и открывающихъ ему истинный путь для соединенія съ Богомъ: «Богъ гордости ихъ противится, смиреннымъ же даетъ благодать, и таковымъ таинства открываетъ. Молчаніе—таинство будущаго вѣка, а словеса же—сосудъ міра сего есть... Рече нѣкій отъ премудрыхъ святыхъ; въздыхаяй единъ часъ о души своей лѣпше есть ползующаго весь міръ въ видѣніи своемъ; лучше есть кому въскресити умрьщвеніе душа своея отъ страстей, нежели въскресити умерщихъ» [2]). Такимъ образомъ, въ этомъ пунктѣ Артемій вполнѣ сходится съ ученіемъ нашихъ мистиковъ, обнаруживая тотъ же оттѣнокъ аскетическаго направленія (въ противоположность строго-мистическому византійскихъ писателей), что и они.

Равнымъ образомъ, обнаруживается большое сходство въ сужденіяхъ Артемія о монашествѣ съ таковыми же сужденіями Нила Сорскаго: подобно послѣднему, Артемій на сторонѣ «средняго пути»—скитскаго образа подвижничества [3]); такъ же строго, какъ и преп. Нилъ Сорскій, смотритъ Артемій на задачи иноческой жизни, отвергая всѣ несогласныя съ нею уклоненія, напр., монастырское землевладѣніе, «стяжанія», вопросъ о существованіи которыхъ, какъ извѣстно, былъ тогда однимъ изъ самыхъ острыхъ вопросовъ церковнаго быта. Сличеніе одного мѣста изъ посланія къ Люторскимъ учителямъ съ выдержкой изъ устава

[1]) Ст. 1247, 21—29.
[2]) Ст. 1224, 1—14.
[3]) Ст. 1261, 21—30 и 1420, 18—25.

Дша въ стьеа житєлства и въ пѫти вѣры прихѡдащи и ... исправльшїа, аще възвратиса сїа въ ѡбразы разѹма, храмле ѿ вѣры и лишаетса ѿ неѧ оумнаа сїла тоѧ, ѩже ѿ ... заступленни ѩвлѣема къ чтѣи дши. и неиспытнѣ въ ѡбращаема въ простотѣ. дша бо, ѩже единоѧ прѣложивши ... бжи вѣроѧ и въ многѣ искѹсѣ приемши вькоусъ дѣйства паки собоѧ не печеса. нѫ оудивленїемь и мльчанїемь ѹмль-ть. и възвратитиса паки въ ѡбразы разѹма еѧ и жити въ не има власти. да не како въ сьпротивлени тѣ лишиса про... бжїа. иже скровно (sic) посѣщающаго а безъ прѣстании ... ѫщаго еи и нескѫдно послѣдѹѫщаго (л. 123) еи въ всѣкѡ ... занеже ѡбоѧ непщевавши себе доволнѫ сѫщѫ промыслити ... спроѫ разѹма своего, въ нхже бо свѣ вѣры въсїавась, не ... паки бесѹствѹѫть, ѡ себѣ помолитиса иже въспросити ба, даждь намь сїе, или прїими ѿ на сїе. иже некѫса собоѧ ... всѣкѡ ѡбразѣ. поне оумныма ѡчима вѣры на всѣкъ ча зра ... промысль ѿчьскыи, ѡсѣнѣѭщь их ѿ оного ѡца истиннаго, ... въ своеи иншвѣи любви безчислено въсѣкѫ ѿчьскѫ ... любовь силнѫ сѫщѫ. и могѫщомѹ паче всѣ съдѣиствовати на ... пре изобилнѣ. паче еже просим и въспоминаемь и помышлѣемь.

Разѹм бо съпротивень вѣрѣ е вѣра же разрѣшенїе въ всѣ ... закон разѹма. не дхвнаго же глемь. съ бо е ѹставь разѹма, ... кромѣ иставанїа и испытанїа, сътворити коа вещь не ѡбла... дает. нѫ иставие аще мощно бытн еже въспоминае и хѡще.

Вѣра же что егда кто (л. 123 об.) прїближиса тои неправѣ, въ тѡ прѣбыти не повинѹетса. Разѹмь кромѣ иставанїа и ѡбразь житїа ниже познатїса може и се е знаменїе сѹмнѣнїю и истинѣ.

Вѣра же мѫдрѡванїе едино что и просто възыскаже, ѿсто... ... ѿ всѣкого коварства, и еже поискати ѡбразы. зри како

по существу своему отстоявшихъ болѣе или менѣе далеко отъ «умнаго дѣланія», отъ благочестивыхъ занятій подвижника, стремящагося къ пути безмолвія и созерцанія. Сообразивъ положеніе дѣла, Артемій выступилъ въ роли защитника церковной обрядности, тѣмъ самымъ какъ бы приблизившись къ интересамъ іосифлянъ, также ревниво оберегавшихъ церковно-обрядовую внѣшность. Однако, если сходство между нимъ и защитниками старины и обнаружилось въ единствѣ предмета (защита обрядности),—все же это сходство не даетъ никакихъ основаній къ отожествленію его съ іосифлянами, ибо:

1) защита обрядности не есть исключительное содержаніе посланій Артемія; нельзя не видѣть, что у автора было болѣе возвышенное пониманіе религіи, чѣмъ внѣшне-обрядовое; это ясно, напр., изъ взглядовъ Артемія на нравственные принципы и нравственную дѣятельность или изъ отношенія его къ противникамъ: вездѣ онъ проявляетъ гуманность, терпимость, стремленіе къ тому, чтобы быть достойнымъ высокаго имени христіанина,—черты истиннаго заволжца. При защитѣ обрядности Артемій остается тѣмъ же заволжцемъ: отстаивая обряды, онъ не ограничивается приведеніемъ цитатъ изъ св. Писанія съ цѣлью только оправдать существованіе того или другого обряда, а старается выяснить и внутренній смыслъ трактуемаго обряда и значеніе послѣдняго, какъ средства благочестиваго упражненія и навыка въ добродѣтельной жизни. Таковы, напр., его разсужденія о постѣ, гдѣ онъ не ограничивается ссылками на преданія или на примѣръ І. Христа, а считаетъ нужнымъ объяснить и значеніе поста, какъ упражненія въ воздержаніи, и значеніе самого воздержанія, какъ одного изъ способовъ нравственнаго перевоспитанія. Равнымъ образомъ, отстаивая православное ученіе о молитвѣ, Артемій, съ одной стороны, приводитъ доказательства изъ св. Писанія, а съ другой,—доказываетъ необходимость наружной, «тѣлесной» молитвы, какъ средства, могущаго создать извѣстнаго рода молитвенное, религіозное настроеніе, благотворно дѣйствующее на душу человѣка и дающее возможность перехода къ духовной молитвѣ. То же можно отмѣтить и въ ученіи Артемія о крестѣ (почитаніе «образа креста» и «дѣяній креста»), иночествѣ и т. д. А это даетъ возможность довольно опредѣлительно установить, что и при защитѣ обрядности Артемій іосифляниномъ не былъ.

2) Нельзя Артемія причислить къ сторонникамъ старины еще и потому, что послѣдніе защищали всѣ проявленія старины, во всѣхъ сферахъ жизни, а Артемій былъ защитникомъ исключительно православія. Въ его время въ жизни русскаго общества было довольно много явленій, въ большинствѣ своемъ шедшихъ съ Запада, противъ которыхъ возставали защитники старины [1], какъ противъ нежелательныхъ новшествъ; нѣкоторыя изъ послѣднихъ были осуждены Стоглавымъ соборомъ. Къ подобнымъ проявленіямъ новизны Артемій относится, повидимому, довольно терпимо: по крайней мѣрѣ, у него не найдемъ обличенія такихъ обычаевъ, какъ, напр., тѣ, противъ которыхъ полемизировалъ его другъ—Максимъ Грекъ. Артемій вооружается лишь противъ тѣхъ западно-европейскихъ идей, частью шедшихъ въ Литву, а изъ Литвы переходившихъ и въ Московское государство, которыя (идеи) вредили интересамъ православія. Правда, живя въ Литвѣ, находившейся подъ сильнымъ вліяніемъ Запада, Артемій едва ли могъ бы здѣсь протестовать противъ болѣе широкаго круга жизненныхъ явленій, чѣмъ религіозныя идеи; но если даже не принимать въ разсчетъ литовскихъ посланій, то и посланія московскаго періода, съ своей стороны, также не свидѣтельствуютъ объ Артеміи, какъ о противникѣ новизны. На этомъ основаніи В. М. Петринъ признаетъ Артемія «либераломъ»; «Артемій, сходясь съ другими защитниками старины въ дѣлѣ защиты православія, отличается отъ нихъ тѣмъ, что не обращаетъ уже вниманія на житейскія проявленія новизны, и съ этой стороны можетъ быть названъ «либераломъ». Артемій, слѣдовательно, опережаетъ свой вѣкъ» [2]. Съ этой мыслью можно согласиться, хотя я считаю вполнѣ допустимымъ и другое соображеніе,—что Артемій потому не возставалъ противъ проявленій

---

[1]) Въ числѣ новшествъ, частью шедшихъ съ Запада можно отмѣтить: бритье бородъ, противъ котораго вооружались Вассіанъ Косой, Максимъ Грекъ, м. Макарій и особенно митрополитъ Даніилъ; «самовольное» писаніе иконъ не по древнимъ образцамъ, что осуждено было Стоглавомъ (вспомнимъ при этомъ дѣло дьяка Висковатаго): «игрища еллинскаго бѣсованія», осужденныя также Стоглавомъ; чтеніе книгъ астрологическаго содержанія; обычай носить тафьи, осужденный тѣмъ же Стоглавомъ, какъ и многія другія новшества, показывавшія, что старина начала «шататься».

[2]) Зап. Нов. Унив., т. LXXIX, стр. 19.

новизны, въ видѣ разныхъ бытовыхъ отступленій и нововведеній, что не считалъ заботу объ этомъ своею прямою обязанностью. Вѣдь, если даже говоря о нестроеніяхъ среди священниковъ, Артемій не считаетъ себя вправѣ давать какія либо указанія по этому поводу [1]), то тѣмъ менѣе могъ онъ рѣшиться обличать какія-либо новшества въ жизни мірской, свѣтской, отъ которой, по своему положенію инока, онъ былъ далекъ. «Не имамъ бо здѣ пребывающаго мѣста, но грядущаго взыскаемъ» [2]), говоритъ Артемій, и эти слова хорошо характеризуютъ подвижника, чуждаго мірскихъ дѣлъ за исключеніемъ развѣ только такихъ, которыя вредили вѣрѣ, т. е. «душевредныхъ» новшествъ. Но если Артемій не обличалъ новшествъ, то, очевидно, онъ вреда отъ нихъ вѣрѣ не видѣлъ или считалъ ихъ мелкими заблужденіями, къ которымъ онъ относился, какъ мы знаемъ, довольно снисходительно. Рѣчь идетъ о новыхъ обычаяхъ, проявлявшихся въ Московской Руси, можетъ быть, въ то время, когда Артемій отъ раціонализма переходилъ къ ученію заволжскихъ старцевъ, замѣняя общее свободомыслящее свое настроеніе въ области предметовъ религіозныхъ строгой заволжской доктриной, направлявшей пытливый умъ по пути истиннаго пониманія религіи. Остатки прежняго вольномыслія были, вѣроятно, сильны еще въ душѣ Артемія [3]); поэтому ему трудно было осудить новшества, противъ которыхъ возставали одни только іосифляне.

Изъ предыдущаго явствуетъ, такимъ образомъ, что отношеніе Артемія къ тогдашнимъ теченіямъ умственной жизни русскаго общества можетъ быть въ немногихъ словахъ выражено слѣдующимъ образомъ: отправная точка его развитія—вліяніе раціоналистическаго направленія, своего рода свободомысліе, приведшее его къ исканію истины; въ этомъ исканіи Артемій встрѣчаетъ ученіе мистиковъ, воспринимаетъ его и понемногу освобождается отъ вліянія раціоналистическаго ученія; наши

---

[1]) «Но не иноку сія праведно исправляти», ст. 1238, 7—8.

[2]) Ст. 1237, 26-27.

[3]) Не къ этому ли времени относится воспоминаніе Артемія въ одномъ изъ литовскихъ посланій, гдѣ онъ говоритъ о неправедныхъ наукахъ», «иже иногда и мы сами, не ощутивше сущая въ нихъ прелести антихристова духа, не дрьзнухомъ хулити, но въ нѣкихъ рѣчахъ не разнствовахомъ» (ст. 1420, 26—30)?

данныя застаютъ Артемія въ тотъ періодъ его духовнаго развитія, когда это освобожденіе почти уже совершилось и отъ прежняго остались лишь слабые слѣды. Ученіе заволжскихъ старцевъ окончательно опредѣлило воззрѣнія Артемія и проявилось въ его посланіяхъ. Полемическая дѣятельность, гдѣ Артемію пришлось отстаивать догматы и обрядность православія, внѣшнимъ образомъ сближаетъ его съ сторонниками консервативнаго направленія, но это сближеніе только внѣшнее, ибо Артемій вовсе не былъ защитникомъ старины и даже въ защитѣ имъ обрядности виденъ заволжскій старецъ. Соотвѣтственнымъ образомъ опредѣлится и значеніе посланій Артемія въ литературѣ Руси Московской: посланія эти являются памятникомъ, характеризующимъ одно изъ культурныхъ направленій XVI вѣка—заволжскую доктрину въ ея примѣненіи къ литературной борьбѣ противъ проникновенія шедшихъ съ Запада теченій: въ этой роли заволжская доктрина превращается, въ пользованіи ея сторонника, въ основаніе для защиты православія, но отнюдь не всей старины; она создаетъ для автора посланій опредѣленное религіозное настроеніе, съ точки зрѣнія котораго онъ ведетъ свою полемику, являясь, повидимому, вовсе не противникомъ общаго обновленія жизни, лишь бы послѣднее не противорѣчило тѣмъ религіознымъ убѣжденіямъ, которыя представляются правильными его сознанію. Полемика ведется въ Литвѣ и новыя теченія, очевидно, идутъ черезъ Литву; обнаруживая это, посланія Артемія подтверждаютъ новый путь проникновенія западнаго вліянія, который открылся послѣ прекращенія сношеній Новгорода съ западной Европой. Въ ряду другихъ данныхъ [1]), посланія

[1]) Наилучшимъ доказательствомъ того, что западное вліяніе въ XVI вѣкѣ шло чрезъ Литву и Польшу можетъ служить литература того времени, гдѣ было множество произведеній самаго разнообразнаго содержанія, переведенныхъ съ польскаго или южнорусскаго языка. Акад. Соболевскій отмѣчаетъ, что «говорить о преимущественномъ вліяніи польской литературы на литературу Московской Руси мы не имѣемъ никакого права. Произведеній писателей-поляковъ у насъ было переведено сравнительно немного; мы воспользовались главнымъ образомъ *польскими переводами западно европейскихъ произведеній* и написанными на польскомъ языкѣ сочиненіями южно-русскихъ авторовъ». («Перев. литература...», стр. 50). Справки по вопросу о западномъ вліяніи на русскую литературу этого періода—у А. И. Соболевскаго (тамъ же, стр. 38—253), Н. С. Тихонравова, Владиміровa, Пташицкаго и друг.

указываютъ лишь на шедшее черезъ Литву религіозное движеніе; но если вспомнить значеніе религіи въ жизни древне-русскаго человѣка, то будетъ ясно, что движеніе въ области религіи подготовляло почву для перемѣнъ въ быту общественномъ и частномъ и шло объ руку съ послѣдними.

Остается сказать еще нѣсколько словъ объ отношеніи Артемія къ югозападной противолютеранской полемикѣ его времени. Историческія условія этой полемики были указаны, когда рѣчь шла о дѣятельности Артемія на пользу православія въ Литвѣ. Если же стать на точку зрѣнія исторіи литературы, то окажется, что для своего времени посланія Артемія—почти единственный (если не считать Курбскаго) полемическій противолютеранскій памятникъ. Предположеніе, что могли быть и другія, недошедшія полемическія сочиненія, мало имѣетъ вѣроятности: во-первыхъ, аналогія Московскаго государства, гдѣ также въ это время было очень мало подобныхъ сочиненій [1]), наводитъ на мысль, что такихъ сочиненій было вообще мало по недостатку достаточно образованныхъ людей, которые могли бы вступить въ серьезную борьбу съ новыми ученіями. Въ Московскомъ государствѣ просвѣщеніе не высоко стояло (вспомнимъ заботы Стоглаваго собора о насажденіи училищъ); то же было и среди православныхъ южной Руси, гдѣ до основанія острожскаго училища (въ 1580 г.) не было школъ, которыя могли бы подготовлять поборниковъ православія. Во-вторыхъ, надо имѣть въ виду и вполнѣ справедливую мысль А. Никольскаго [2]), что «ревнители и защитники православія не встрѣчали особенныхъ, настоятельныхъ вызововъ со стороны протестантовъ къ открытой, письменной борьбѣ съ ними, и не видѣли, съ своей стороны, въ ней особенной нужды. Гораздо болѣе было причинъ и настоятельныхъ побужденій для нихъ обратить всѣ свои силы, все свое вниманіе на полемику съ латинствомъ, въ которой нельзя было не сознавать крайней нужды». Въ этой борьбѣ съ латинствомъ православные заклю-

---

[1]) Максимъ Грекъ, Іоаннъ Грозный. Сочиненіе, напечатанное въ Пам. Древн. Письм., подъ № LXXII, подъ именемъ «списанія обличительнаго противъ люторовъ Парѳенія Уродиваго», оказывается ничѣмъ инымъ, какъ спискомъ отвѣта Іоанна Грознаго Яну Рокитѣ.

[2]) «Матеріалы для исторіи противо-люторанской полемики южно-русской церкви 16 и 17 столѣтій». (Тр. Кіев. Дух. Акад. 1862 г., т. II, стр. 126).

чали союзы съ протестантами, при чемъ «рѣшительно объявляли, что союзъ православныхъ съ иновѣрцами не можетъ быть подъ условіемъ отреченія первыхъ отъ своей вѣры, и что настоящій союзъ ихъ не болѣе, какъ гражданскій» [1]). Такіе гражданскіе союзы заключались между православными и протестантами въ цѣляхъ защиты своихъ церковныхъ и гражданскихъ правъ, одинаково нарушаемыхъ ихъ общими врагами—латинянами [2]). Доказательствомъ справедливости того и другого положенія (недостатка православныхъ книжныхъ людей и вынужденной близости къ лютеранамъ) служитъ извѣстный поступокъ ревнителя православія Константина Острожскаго, поручившаго «еретику» Мотовилѣ написать опроверженіе на книгу Скарги противъ православной Церкви.

При недостаткѣ другихъ полемическихъ сочиненій, можно сказать, что посланія Артемія опредѣляютъ собою содержаніе и направленіе тогдашней южнорусской противолютеранской полемики, если не считать еще посланій Курбскаго [3]), который также полемизировалъ противъ лютеранъ. Но дѣятельность Курбскаго имѣла ту особенность, что она, строго говоря, не была полемикой по существу, т. е. серьезнымъ опроверженіемъ мнѣній противниковъ (путемъ приведенія основательныхъ доказательствъ ложности ихъ мнѣній, путемъ приведенія доводовъ въ пользу мнѣній православныхъ). Курбскій имѣлъ своею главною заботою предостеречь единовѣрцевъ отъ увлеченія новыми ученіями; онъ «часто и ясно весьма сильно высказываетъ свой взглядъ на лютеранство, его догматы и ученія, на его послѣдователей и проповѣдниковъ, и по мѣстамъ, дѣлаетъ краткія, но очень мѣткія замѣчанія о характерѣ и недостаткахъ ученія Лютерова» [4]); такъ, напр., онъ доказываетъ въ письмахъ къ Кадіану Чаплію и къ Острожскому, что лютеране отступили отъ свящ.

[1]) А. Никольскій, тамъ же, стр. 131 (по статьѣ Новикова: «Православіе у чеховъ» въ чт. М. Общ. Ист. и Древн., 1848 г., № 8, стр. 6).

[2]) Тамъ же, стр. 132.

[3]) О Курбскомъ см. Иванишевъ: «Жизнь и труды кн. А. М. Курбскаго въ Литвѣ и на Волыни»; Горскій: «Жизнь и историческое значеніе А. М. Курбскаго»; Опоковъ: «А. М. Курбскій» и др. Дѣятельность Курбскаго еще ждетъ своего изслѣдователя.

[4]) А. Никольскій, цитов. статья, стр. 137.

Преданія, что они произвольно толкуютъ и искажаютъ Писаніе. Но дѣлается все это вовсе не съ цѣлью убѣжденія лютеранъ, а именно въ видахъ предупрежденія православныхъ отъ вліянія лютеранъ. Съ этой же цѣлью Курбскій вообще ведетъ свою извѣстную широкую просвѣтительную дѣятельность, въ которой сотрудникомъ его былъ также и старецъ Артемій [1]).

Но если, кромѣ Курбскаго, не было современныхъ Артемію полемистовъ, то уже въ самое ближайшее къ нему время является сочиненіе священника острожскаго Василія: «о единой, истинной православной вѣрѣ и о святѣй соборной и апостольской Церкви, откуда начало прияла, и како повсюду распростреся». Книга эта, написанная въ Острогѣ въ 1588 г. и тамъ же напечатанная, въ концѣ имѣетъ двѣ главы, направленныя противъ лютеранъ [2]): «о церкви или убо о храмѣ молитвенномъ» и «о образѣхъ, рекше иконахъ». Естественно являющійся вопросъ,—не встрѣтятся ли въ этихъ главахъ слѣда вліянія Артемія, старца Острожскаго,—получаетъ утвердительное разрѣшеніе. Привелу въ доказательство нѣсколько выписокъ:

Р. Ист. Библ, т. VII, ст. 661: вся бо духовная отъ тѣлеснаго раждаются, яко отъ голаго зерна класъ. Тако бо упрежаетъ всегда тѣлесная духовныхъ, видомая невидомыхъ. Якоже бо и въ началѣ създаніа, впредъ Богъ отъ перстн сътвори тѣло Адаму, и потомъ дуну на лице его духъ живота; а такъ держащеися едины истинныя вѣры сего чювственаго видомаго Ієрусалима — сподобимся наслѣдниками быти онаго мысленаго небеснаго Ієрусалима. Сравн. Артемій, Р. Ист. Библ., т. IV, ст. 1445, 19- 26.

Василій Острожскій, Р. Ист. Библ., т. VII, ст. 734: вы же, возлюбленія Господемъ, небеснаго званія сопричастницы, правовѣрніи христіане, преставше отъ многопытнаго възысканіа и неподобнаго словопрѣніа, уразумѣвше отъ самаго Христа Спаса нашего о Святомъ Духу богословія, и отъ самовидцовъ

---

[1]) Въ послѣднее время явилась возможность получить еще болѣе широкое представленіе о размѣрахъ дѣятельности Курбскаго: см. Н. П. Попова: «Описаніе рукописей Новоспасскаго собранія М. Синод. Библ.», при описаніи Толковой Псалтири, № 1.

[2]) Сочиненіе Василія направлено противъ Латинянъ. Напечатано въ Русской Исторической Библіотекѣ, томъ VII-ой.

и служителей Слова Божественныхъ ученикъ его, и прочіихъ вкупѣ богоносныхъ отецъ, отъ вѣка носіавшихъ, во всякой премудрости духовной и знаменотвореніи сими довлѣйтеся. Сравн. Артемій, ст. 1304: молю же всѣхъ, преставшихъ отъ многопытнаго взысканія и неподобнаго словопренія, довольнымъ быти еже отъ святыхъ апостолъ и самого Господа речеными...

На ст. 917 Василій доказываетъ необходимость почитанія иконъ примѣромъ скиніи, сооруженной Моисеемъ, и храма Соломонова; чтобы не распространять изслѣдованія, подробныхъ сличеній не привожу и ограничусь лишь указаніемъ на ст. 1243—44 въ посланіяхъ Артемія, гдѣ находимъ тѣ же доводы, вообще повторяющіеся у него неоднократно. (См., напр., еще ст. 1271, 1282, 1301 и друг.).

На ст. 927, излагая вообще сходные съ Артеміемъ доводы, Василій пользуется и тѣми же доводами изъ патристическихъ сочиненій, что и Артемій, очевидно, черпая ихъ изъ посланій послѣдняго: «а яко Дамаскинъ глаголеть: не описуемъ божества, не лжѣте слѣпіи! Просто бо и невидимо и незрително есть. Но плоти подобіе написуемъ и покланяемся и вѣрою славимъ рождшую Господа Чистую Дѣву». (Слово-въ слово то же у Артемія, ст. 1284, 13—18). И раньше: «а если земнаго царя любящіе не безчествуютъ образа его,—коль паче небеснаго безсмертнаго чтити подобаетъ?! Яко бо почитаніе образа, также и безчестіе на первообразное переходитъ, то есть на того, съ чіей особы образъ написанъ есть»; послѣдняя мысль повторена и на ст. 928: «яко почесть образа, такъ и безчестіе на первообразное вьсходитъ» Сравн. Артемій, ст. 1253, 34—38 и друг.

Приведенныя сравненія, доказывающія, что Василій Острожскій пользовался посланіями Артемія, даютъ основаніе заключить о справедливости имѣющихся данныхъ (Курбскаго, Копыстенскаго) въ пользу того, что полемическія произведенія Артемія пользовались успѣхомъ у современниковъ и цѣнились ими: цѣнность же ихъ возвышалась тѣмъ болѣе, что у Артемія въ югозападной литературѣ предшественниковъ не было, а потому аргументы и пріемы полемики приходилось создавать ему самому.

Въ качествѣ конечнаго результата вышеизложеннаго изслѣдованія, можно установить слѣдующіе выводы объ Артеміи и его литературной дѣятельности.

Во-первыхъ, должно признать, что въ московскій періодъ (т. е. въ періодъ жизни въ московскомъ государствѣ) Артемій разновременно подвергся вліянію двухъ доктринъ: сначала—раціоналистическихъ ученій, потомъ—школы Нила Сорскаго. Послѣднее вліяніе оказалось значительнѣе перваго, о которомъ свидѣтельствуютъ лишь слабые слѣды въ видѣ отдѣльныхъ фактовъ и мнѣній Артемія, осужденныхъ на Соборѣ 1554 года.

Во-вторыхъ, въ фактѣ осужденія Артемія должно видѣть не только результатъ партійной борьбы, высказывавшейся по отношенію къ Артемію и раньше (его удаленіе изъ Троицкаго монастыря), но и слѣдствіе тѣхъ данныхъ, какими располагалъ Соборъ въ видѣ показаній свидѣтелей и самого Артемія.

Въ-третьихъ, литовскій періодъ дѣятельности Артемія доказываетъ, что послѣ 1554 г. онъ отъ вліянія раціоналистическихъ ученій освободился вполнѣ; взятая имъ на себя роль защитника православія побуждала его даже къ защитѣ обрядности, вообще отвергавшейся раціоналистами и занимавшей второстепенное, подчиненное положеніе въ доктринѣ мистиковъ.

Въ-четвертыхъ, литературная дѣятельность Артемія представлена въ видѣ дошедшихъ 14-ти посланій, сохранившихся въ одной только рукописи Ундольскаго; доказательствомъ принадлежности этихъ посланій Артемію служатъ: 1) единство воззрѣній, источниковъ и внѣшней формы посланій, приложимое къ Артемію на основаніи другихъ данныхъ о личности его; 2) существованіе прямыхъ указаній на авторство Артемія (въ поморскихъ отвѣтахъ и Кіевскомъ отрывкѣ).

Въ-пятыхъ, хронологическій порядокъ посланій наиболѣе вѣроятенъ слѣдующій: 1) къ вопросившему слова Божія—до 1551 г., 2) первое посланіе къ Іоанну IV (ст. 1432—1441)—въ концѣ 1551 г, 3) второе посланіе къ Іоанну IV (ст. 1382—1390)—въ 1552 г., 4) къ неизвѣстному—въ концѣ 1553 г., 5) къ сущимъ въ скорби—въ концѣ 1553 г., 6) къ брату отступившему—около 1560 г., 7) первое посланіе къ Симону Будному (ст. 1423—1432)—въ 1563 г., 8) второе посланіе къ Симону Будному (ст. 1287—1328)—въ 1564 г., 9—12) къ Ивану Зарѣцкому, кн. Черторыйскому, Люторскимъ учителямъ, Евстаѳію

ѣти же, иже дѣланіа покоп, еже ѹбо е ѡбразъ бѫщаго въ ѹмлении тъкмо съмысла питаѫщиоѧ въ таина бѫщи. нѫ еже оу възвыситиса е҃ство съвръшенѣ ѿ чина мрьтвости и та-. 133) жести плъскыѧ. и съвръшитиса въ ѡнѡ дх҃вноѡ, вышьше юго оуклонѣѫщагоса невъзмагаеть. и къ съвръшенїю непмѹ-омѹ ѡскѹдѣніе послѹжити и въ мирѣ мрътвости быти и ѡста-ити плъское е҃ство съвръшенѣ невъзмагасть. донде оубо и еще ьѡбращается в томъ, въ прѣложении бываетъ въ сеи въ ѡно и дипоѫ ꙗко нищь и оубогъ д҃ша его, слѹжи въ вторѣмь чинѣ, рѹдии. въ добродѣтели иже въ е҃ствѣ положенои съдѣати се ꙗлесены е҃ство. и въ врѣмѧ по приемши д҃хъ сиоположенїа въ таинствѣ свободы. въсприїмше бл҃гть д҃ха постоанїю давшаго тъ. и пакы възвращасса въ смѣренїе дѣлъ свои. сїа же сѫ ꙗже тѣлесмъ и сїа съхранѣс та да не како плѣни того врагъ въ прѣльщении, ѡбрѣтаемы въ вѣцѣ се лѫкаво въ подвизѣ его и въ размысле съмѫщены. и оуклонѣѫщихъ сѧ. занеже елико е ч҃лкъ пижьше покрывала двереи плъскы затворенъ, не има на-деждѫ. зане нѣ съвръшена свобода въ вѣцѣ несъвръшенѣмь. Всѣко бо дѣланїе разѹма въ дѣланїе (л. 133 об.) прѣбыванїе е. дѣланїе же вѣры не въ дѣлѣ дѣиствѹетсѧ, нѫ въ мысле дх҃вны. въ дѣлани иавѣ д҃ша исплънѣеса и прѣвыше е чювствь. ибо вѣра тъчиши разѹма, ꙗко разѹмь вещеи чювствены. въси бо стїи жителство се сиобльше ѡбрѣсти. еже ѹбо е оужасть къ б҃оу въ силѣ вѣры прѣбываѫ въ ищи жителства ѡного иже паче е҃ства. Вѣрѫ же гле не въ неиже вѣрѹеть кто въ разньствѣ покланѣемы съставъ и божтвны и въ израднѣи своиствьнѣ е҃ствѣ самого б҃жтва и въ съмотрени дивнѣмь еже въ ч҃лчьствѣ въсприяти е҃ства наше, аще и сїа высока е ѕѣло. нѫ вѣрѹ иже ѿ свѣта бл҃гти въсїаваѫщѫ въ д҃ши, въ послѹшествѣ съмысла ѹтвръ-

ПРИЛОЖЕНІЯ.

I.

Слово Іоанна Дамаскина «на жыды ѡ соуботѣ», по ркп. М. Синод. Библ., № 442 (Горскій, 156), XVI вѣка.

(л. 86 об.) сло҃ве. на жыды ѿ соуботѣ.

Соубота ҃з днь зовеса. ꙗвлѧе же са покоище. въ сь бо почи б҃ъ ѿ дѣлъ свои. ꙗко ре бжтвеное писанія (sic). зане до ҃з дньное числа прейдый паки ѿбидеса ѿ перьваго начнеть. се числа чтво в жидѣ боу повелѣвшȣ честі е. не ꙗко прилоучнѣ но с тажьскы (sic) запрещеніе ѿ престȣпленіи. не просто же се повелѣ нѣ—(л. 87) кои винъ... дховны же и прозорны разȣмѣвающи. ꙗко и мнѣ вѣдѣти грȣбомȣ да ѿ долни и дебелы начнȣ. вѣды бъ дѣбелое и любоилотное и к вещи всеиреклонное и ільтескы людіи тȣ иде и нерассудное. прьвое бо да рабъ. и въпраженое почіеть. ꙗко пишеса поне мȣжь праведвъ милȣеть дшоу скота своего. коупно еже и празно имȣщее ѿ вещи вертѣнія. къ боу съберȣтса пѣнии похвалами и пѣтіи дховными. и почитанѣи бжтвены писанія. всю семицю рекше недѣлю скончевающе и ѿ бозѣ препочивающе. а ꙗко не баше закона писаніе бодшно. ни соубота боу ѿлȣчена, ега бодховеное писаніе моисеѡ дастьса ѿлȣчиса бȣ соубота. да негли ѿ семь почитаніи к немȣ празнȣють.

иже не всего житїа къ боу Шлвчаю. иже не любо влцѣ іако шцю работающе. но іако раби незнающе. аще и малв и хвдв часть своего житїа къ боу Шлвчаю. и сею боıазнїю ш те (sic) — (л. 87 об.) стоупие шсвженїи. прелщенїи. праведномв законъ нележитъ но неправедны. понеже прьвое моисеи м днїи и дрвгыми м алчьбою пребы къ боу. всако пощенїемъ томлашеса. законв не томити себе в свботныи днь повелѣвшв. аще ли рекв ты преже закона се что ш фезвите илїи м днь поушествовавшв ш единои іади. се бо не точїю алчьбою. но путьшествїемъ. ш свбота м томивса разрѣши свботѣ. ти не разгнѣваса на сего законъ давыя. но авы блгти натрыжьненїе (sic). в хориви себѣ іавѣ. что ли ш даниле рекв. не три ли неди сътвори бе іадя. что ли в сын іль. не шбрѣза ли дѣтища в свботв аще са лвчить и-го дне не или великое пощенїе иже имъ заповѣдано. аще в свботв припаде и алчю. не или иерѣи и левгити. дѣло скинїи раскажати свботв. ти бе вины свть. но и ско аще во прерові впаде в свботв и извлечеть бееинемъ. а презорливыи шсв — (л. 88) женъ. что же весь иаль не з днїи бжїи киво шбносаще иерпшьскїа стѣны шбхожахв. в ни всако бдше и свбота но іако рѣ. празии дѣлна къ боу. да поне малѣишвю часть семв Шдадл и почнють раби и вопражсное свботное примышленое соблюденїе дѣтьскы. еще и по вещьми оутвари сел. порабльшеса плоны а ничто выше плоти и писмени домыслити могвщи. ега же прїиде кончина лѣтѣ. посла бъ сна своего единочадаго ражающеса Ш жены члка бывшаго по законо, да позаконныя искипить. да сновленїа прїиме. елико бо прїаша и дасть ны власть чадо бжїимъ быти. вѣрвющи к немв. іако еще нѣсмы раби но сиве. не еще по законо но по блгтїю есмь. не единако Шчастнѣ работающе боу боıазнью. но весл жизни лѣто семв. възлагати должни. и прно раба гнѣва

рекѹ. и желованїа ѿ грѣха преоустававающе, акы боу празновати прно велащѹ (л. 88 об.) жалованїе же прно къ боу протажѹще. а гнѣвъ на бжїа врагы въѡрѹжающа. а въпраженное еже е пло. такоже ѿ работы грѣховныа покающе. а бжтвены повелѣнїемъ. послѹговати велаше. се дховны на велить хвъ законъ, и и сохрана мимо вышнїи моисеѡва закона быша. пришешѹ бо съвершеномѹ частное оупразнитса. и покровѹ законномѹ. спсова дѣла распаа. и дхоу ѡгнены ꙗзыкы изьꙗснившѹ. писма оупразнися. плотнаа оусташа. и работвый законъ скончаса. ти законъ свободныи на дасть и празнѹемъ совершеное покоище члчьскаго естьва. рекѹ въстанныи днь. въ нже нашь гь ісъ хс жизненыи первородець хс спсъ въ ѡбѣщанѣю причасть воведе. иже дховнѣ боу слѹжать. в ню са пртча нашь въставъ ѿ мртвы вииде ѿверзъшеса емѹ нбны двере. ѡдеснѹю ѡца сѣдѣ плотїю. иде и дховны твораще зако (л. 89) виидѹ. вѣстно ꙗко семо числа. всеприсѹщнаго лѣта ꙗвлае. ꙗко рече мѹдрыи солома дати часть седми таче ѡсми. и бгоглныи двъ ѡ ѡсмѣмъ ѡ прїидѹщи мерьтвы въскрнїе оустроенїе помаше з оубо празнованїе дѣꙗти ѡ плоты а ѡ дховны прилежати.

II.

Исаака Сирина слова 25, 26, 27, 28 и 29, по рκп. И. П. Библ., № Q. I, 207, 1416 года.

(л. 122 об.) тоже ѡ трїе ѡбразѣ разѹма и различи дѣанїа и п разѹмовъ и. и ѡ вѣрѣ дшевнои. и бгатствѣ таинѣмъ съкръвенѣмь ей. и колико разньствѹеть разѹмъ мира сего въ ѡбразѣхь своих простоты вѣры. слово ке.

чаемъ єдиною двашти мижгашя. и єпце копающе скровище
ума юбращемъ и блгатства его насладимся. востагнемъ взы-
мѣ въпроси. всакъ бо прѡся прїемлеть и йщай обращеть и
ькоущемоу Шврьзется. и въпроси ѡца твоего и возвѣстить
ти. и старца твоа в разоумѣ и рекоуть тебѣ. аще оубо
удемъ любшоучними боудемъ многооученни. съдрьжателна бо
прилежанїемъ и бѡлѣзнїю и трудомъ быти мощно вся. и преже
его и пѡ всѣхъ дающаго бга блгтїю. понеже оубо рече
кгтвеный апїъ вся йскоушающе добрѡе содрьжите, йспытаемъ
внѣшнихъ прѣрецъ словеса, негли что и Ѿ тѣ пѡтребно
(л. 109 об.) юбращемъ и что дшеполезно плоствѣе. всакъ бо
итрецъ требоуетъ и нѣкы съсудъ къ досврьшающи оустроенїа.
подобаетъ же црци рабынями нѣкыми слоужиѣ быти. прїимѣ
убо раби йстины словеса и злѣ моучившее нечтїе Ѿложимъ. и
да недобрѡе злѣ пѡтребоуемъ, да не къ прелщенїю прѡстейши
хытрость словесъ преложимъ. нъ аще не требоуетъ пестры
оумышленїи йстина, нъ кънже злѣ прѡтивящимся и лжейменнаго
разума возраженїю. си потребоуимъ ѿ си оубо начало сътворимъ,
якоже боукпоу. и йже и еще требоующимъ млека прикладны
ха бжїе составное слово. помишщника приававше Ѿ негоже всако
данїе блго и всакъ даръ свершенъ дается. есть же мысль си
прочитающи и оучащи къ блжномоу свершенїю оустрьмити
оумъ. се же есть еже чювствами возвестися къ йже паче всакого
чювьства и испытанїа, йже есть всѣ виновникъ и творецъ и
содѣтель. Ѿ доброты (л. 110) бо свои зданїи подобнѣ родосъ-
дѣтель зрится и невидимая его Ѿ съзанїа мира творенми помы-
шляема зрится. но тщеславнѣ оубо и смиреномдрїемъ разума
спазнившеся желаемаго прїимемся. не бо можете вѣрѡвати и ма

съпротивлаатса джгъ дрѹгѹ. дѡмъ вѣры—мысль младенечьска е и срцо просто. въ простотѣ бо ре срца своего славѣхѫ ба. и аще не ѡбратитеса и бѫдете ꙗко дѣти, не вонідете въ цртво нбное. Разѹмь же двѣма сима навѣтни е и съпротівенъ. Разѹмъ прѣль ества е, хранащи то въ всѣ отъда егѡ. Вѣра же паче ества дѣиствѹеть своа пѫтѣшествіа. Разѹмь въсѣкѫ вещъ разрѹшаѫщѫ ество не ѡкѹшаеса въ себѣ ѡставити, нѫ ѹдалѣеса ѿ неѧ. Вѣра же бѫди (sic) и гле, на аспидѫ ре и вамписка настѫпиші и поперешиі льва и змиа. Разѹмѹ отра послѣдѹе, вѣрѣ же надежа. елико бо кто въ ѡбразѣхь (л. 124) разоума прохѡди, толико ѿ страха свазѹеса и свободы сего побити не може. вѣрѣ же послѣдѹѫщи, абіе свобѡдень и самовластень и ꙗко снъ біи въ всѣ веще свободоѫ (sic) твори властнѣ. Члкъ, желаѫщи сеѫ вѣры, ꙗко бъ мѣниса ество въсѣ твари. Вѣрѣ бо е пла тварь съзати нѫвѫ (sic) по бжіемь подобии Въсхѡтѣль еси ре, и въсѣ прѣсташѫ прѣ тобоѫ и мнѡгаши ѿ несѫщи може въсѣчьскаа сътворіті Разѹмь же, крѡмѣ вещи, сътворити что не мѡже. Разѹмъ не данное естѹ, не ѡбестоуствѹеса съдѣвати. и како, занеже текѫщее ество воды, не пріемлеть на плещ своею слѣдовы тѣле. и пріближаѫщиса ѡгню себе съживае. и аще ѡбестѹдиса на си, бѣда емѹ послѣдѹеть. ѿ си разѹмь въ хранени съхранѣеса и прѣити прѣдѣль си ѿнѫ не повинѹеса. Вѣра же властна прѣхѡдит си и глеть ꙗко аще ре прохѡдиши скозѣ (sic) ѡгнъ, несъжеже та. и сіа мнѡга—(л. 124 об.) щи вѣра прѣ въсеѫ съдѣиствова тваріа. и аще данно би (sic) было разѹмѹ мѣсто тамо ѡкѹситиса въ си ѿнѫ и не имѣше повинѹтіса. вѣроѫ бо мнѡзи въ ѡгнь вънидошѫ и силѫ жежителнѫ жегѫщѫа ѡгнѣ ѡбѹздашѫ. и невръжено посрѣ его прожахѫ (sic). и на плещѹ морѣ ꙗко по сѹхоу хѡдишѫ. и сіа въсѣ паче ества сѫ и съпротивна ѡбразѡ

разума. и показаша того свѣтна въ всѣхъ ѡбразѣ его и законѣхъ. Видѣ ли разумъ, како хранить предѣлы єства; видѣ ли вѣрѫ, како прѣвыше єства прѣхѡди; и творять стезю шествию своему. Па тысящъ лѣтъ или мало мьнее или паче сего ѡбразы разума миръ ѡкрѫжлѣахѫ и ѡвѫ въздвигнѫти главѫ своѭ члкъ ѿ землѧ и разумѣти крѣпо създателѣ своего не възможе. дондеже оубо вѣра наша въсїа и свободи на ѿ тмы земнаго дѣланиꙗ и ѿ покоренїа соуєтнаго иже съ паренїемъ твне бываємы. и нынѣ же пакы, егда ѡбрѣтохѡм море немѫтное и скровище неѡсждѣваємѡе, къ источникѡ худы желаємъ уклонитися. Нъ разу не (л. 125) в неводѡстатчьствѣ сѫщъ, аще и велми ѡбогатѣеть. Вѣры же скровища нбо и землѣ не вьмѣщаѫть. не лишаѫтся никога же чьсѡго иже оупованїемь вѣры срца утвръжени. и егда нїчтоже има, вѣроѫ въсѣ съдръжитъ, ꙗко пише. ꙗко елика просите въ млтвѣ и вѣрѣ прїиме. и пакы, гь близь ничимже пецѣтеся. Разу прно ѡбразы ище къ съхраненїю стѫжаваѫщимъ сего. Вѣра же что рече, аще не гь съзиждеть дѡ и стрѣже гра, въсоуе бѫди стрѣгыи и вьтыщо трудися зиждѫи. никогда же иже вѣроѫ моля въ ѡбразѣхъ творить и живеть. разум бо въ всѣ мѣстѣ стра хвалить, ꙗко ре прѣмѫдрыи, божися гля срце блженъ. Что же вѣра; оубоася ре и нача потаплѣтися и пакы не приясте ре дхъ работы въ боязнъ, нѫ дхъ сноположенїа въ свободу вѣры и оупованїа бжїа. и пакы да не оубоишися ѿ ни ниже побѣгнеши ѿ лица и. всега послѣдоуе страхоу съмнѣе и съмнѣнїе истѧзанїю и истѧзанїе ѡбра—(л. 125 об.) зовѡ и ѡбразы разуму. и въ тѡ истѧзанїи и испытани прно стра и съмнѣнїе познаваеся. зане не въ всѣко врѣмѧ късѣ исправлѣе разу, ꙗко въ прѣдни указахѡ. мнѡгащи бо стрѣтаѫся дши и приключенїа и нанесенїа злолютна и ины мнѡгыѧ исплънь бѣдь. имже убо ѡнѫ разумъ

и ѡбразы прѣмѫдрити помѡщи что тамо не моѫтъ. Сии же злолютными непостижимыми въсеѧ силоѧ и прѣдѣлѡ члчьскаго разѹма вѣра никогда же побѣждаетса ѿ чесого тѣ. Что бо дѡвлѣе разѹмь члчьскы помощи въ ꙗвленны бранѣ или прѣмо ества невидимы и прѣмо тѣлесны сила съ иными мнѡгыми. Видѣ ли немѡщь силы разѹма и крѣпо силы вѣры; Разѹ въсѣ странныимь ества възбранѣе оученикѡ свои приближитисѧ. зри же силѧ здѣ вѣры и что повелѣвае тоѧ оучащимсѧ. имене мои ре бѣсы иженѣть, змїѧ възмете и аще ꙗдъ испиете, неврѣдитесѧ. Разѹмь (л. 126) въсѣ иже въ пѫти тѡ хѡдащи повелѣвае по законѣ его прѣже зачала въ всѣ конецъ испытати и тако начати. еда како недѹмѣвь ѡбрѣтенѹ концѹ вещи прѣлѹ члчьскыѧ силы ѡбрѣтшесѧ троу въсоуе трѹдасѧ и не мощно и не ѹдобно семѹ быти ѡбращесѧ вещъ.

Вѣра же что гле, въсѣ възможна вѣрѹѧщомѹ и не изнеможе бѡ ничтоже бии. ѡ богатство неизреннoе и море богатства въ влънахь свои и въ свои скровищи дивныхь, прѣливаѧщиса ѿ силы вѣры. кълики дръзости исплънъ и кълики сладѡсти и оуповапїа исплънь шествие еже съ неѧ. и брѣмена еѧ колико легка сѧ и дѣланїа еѧ колику сладо имѣють.

Спобивысѧ въкѹсити сладости вѣры и паки възвративсѧ къ разѹмѹ дшевномѹ, въ чьсѡ разньствѹеть вещь егѡ. Иже ѡбрѣшѹ бисерь мнѡцѣнны и измѣнившѹ его въ цатѧ мѣди. ѡставльшомѹ свободѧ самовластнѧѧ и възвращьшѹсѧ въ ѡбразы нищеты (л. 126 об.) исплънены страха и работы. не ѹкорень е разѹмь, нѧ вѣра вышешн его е. и аще похѹли, не разѹмь, хѹлимь, не бѹди то. иже же расѧдити ѡбразы размѣненїе, въ нише хѡди съпротивъ еcтвѹ, и како чинѡ бѣсѡвьскы сърѡствѹеть, ꙗже оубо по си хѡще расѧдити ꙗвѣ и колико степень е, въ ниже

хѡди въ ни разꙋмь и кое разньство бываемо въ коежо н. и въ кои разꙋмѣніи възбꙋждаетсѧ въ коеждо ѡбразѣ, егда прѣбꙋде въ ни. и въ чисѡ ѿ си ѡбразъ егда поиде въ ни съпротивлѣетсѧ вѣрѣ и исхѡди внѣ естьва. и кое е различіе еже въ немь. и въ кое чинꙋ егда възвратитъ мысль своѧ прѣнжа. прихѡди въ естьво свое и поставлѣеть степень прѣ вѣрѫ въ бл҃гомъ жителствѣ. и даже доколѣ твори достигнѫті различие чина своего. и како прѣхѡди ѿ си въ высочаиша н. и кои сѫ ѡбрази чина ѡнѡго инаго, рекше прьваго. и когда съвъкꙋплѣеса разꙋмъ вѣрѣ и бывае (л. 127) съ неѫ единъ и ѡблачитса ѿ тоѫ помышленіа ѡгньна и възьгарѣеса дх҃ѡ. и стажавае крилѣ бестр҃тіа и възвышаеса ѿ слꙋженіа земльныхъ въ странѫ съдѣтелѣ своего. съ иными ѡбразы. ѡбаче ꙋбо прикладно е на вѣдѣти, іако вѣра и степени сѫ и дѣланіа и вышьши е разꙋма. и тъ разꙋмъ въ вѣрѣ съвѣрьшаеса и стажавае силꙋ възыти горѣ и почюти ѡного вышьшего всѣкого чювства и видѣти зарю ѡнѫ, непостижнѫѫ оумꙋ и разꙋ тварен. Разꙋм же степень е, иже въсхѡди кто на высотѫ вѣры. и егда доспѣе близꙋ еѫ, не к томꙋ накы трѣбꙋеть его. нн҃ѣ бо ре ѿчасти познаваемь. егда же приіде съвръшеное, тогда еже ѿчасти ꙋпразниться. Вѣра прочее нинѣ, іакоже въ очию показꙋеть на истинѫ съвръшеніа. и въ вѣрѣ нашеи навыцаемь ѡна непостижная. и не въ истлъзні и силѣ разꙋма. Сіа всѣ дѣла правды — по, бъдѣніе, млтынѣ, сты- (л. 127 об.) нѣ, и прочая іаже тѣлѡ съдѣваема — любовь къ ближнемꙋ, смѣреномѫдріе срчно, прощеніе съгрѣшенныимъ и помышленіе благыхъ и истаеваніе таинъ, иже сѫщии въ стхь писаніи покровены. глꙋмленіе съмысла въ дѣлесе лꙋчьши еже съхранити прѣдѣлы стртеи дшѫ и прочаѫ добродѣтели въ днин съвръшаемыѧ. Сіа всѣ трѣбꙋѫть разꙋма. тъ бо храни сіѫ и

и ѡбразы прѣмждрⷭ҇ти помощи что тамо не могѹ. Сии же злолютными непостижнимыми въсеж силож и прѣдѣлѡ чл҇ческаго разѹма вѣра никогда же побѣжается ѿ чесого тѣ. Что бо дѡвлѣе разѹмь чл҇чьскы помощи въ явленны бранѣ или прѣмо ества невидимы и прѣмо тѣлесны сила съ иными мнѡгыми. Видѣ ли немѡщь силы разѹма и крѣпо силы вѣры; Разѹ въсѣ странныхъ ества възбранѣе оученикѡ свои приближитися. зри же силж здѣ вѣры и что повелѣвае тож оучащимся. имене моп ре бѣсы иженеть, змїа възмете и аще ядъ испиете, невредитеся. Разѹмь (л. 126) въсѣ иже въ пжти тѡ хѡдащи повелѣвае по законѣ его прѣже зачала въ всѣ конецъ испытати и тако начати. єда како не ѹдѡбь ѡбрѣтенѹ концѹ вещи прѣлѹ чл҇чьскыа силы ѡбрѣтшеса троу въсоуе трѹдиса и не мощно и не ѹдобно семѹ быти ѡбращеса вещъ.

Вѣра же что гле, въсѣ възможна вѣрѹжщомѹ и не изнеможе бѡ ничтоже бпи. ѡ богатство неизреченное и море богатства въ влънахъ свои и въ свои скровищи дивныхъ, прѣливажщися ѿ силы вѣры. кълики дръзости исплънъ и кълики сладѡсти и оупованїа исплънь шествие еже съ нею. и брѣмена ея колико легка сж и дѣланїа еж колику сладо имѣють.

Спобивыса вкѹсити сладости вѣры и пакы възвратився къ разѹмѹ дшевномѹ, въ чьсѡ разньствѹеть вещь егѡ. Иже ѡбрѣшѹ бисерь мнѡцѣнны и измѣнившѹ его въ цатж мѣди. ѡставлышомѹ свободж самовластнжа и възвращьшѹся въ ѡбразы нищеты (л. 126 об.) исплънены страха и работы. не ѹкорень е разѹмь, нж вѣра вышеши его е. и аще похѹли, не разѹмь, хѹлимь, не бѹди то. иже же расжди ѡбразы размѣненїе, въ ниже хѡди съпротивъ еству, и како чинѡ бѣсѡвьскы сърѡствѹеть, яже оубо по си хѡще расжити явѣ и колико степень е, въ ниже

хωди въ ни разъмь и кое разньство бываемо въ коежо и. и въ кои разъмѣнии възбъждается въ коеждо ѡбразѣ, егда прѣбъде въ ни. и въ чьсω ѿ си ѡбразь егда поиде въ ни съпротивлѣется вѣрѣ и исхωди вънѣ ества. и кое е различїе еже въ немь. и въ кое чинъ егда възвратитъ мысль своа пръвжа. прихωди въ естию своѐ и поставлѣеть степень прѣ вѣрож въ благомъ жителствѣ. и даже доколѣ твори достигнжтї различие чина своего. и како прѣхωди ѿ си въ высочаиша и. и кои сж ѡбрази чина ѡного иного, реше пръваго. и когда съвъкъплѣеся разъмъ вѣрѣ и бывае (л. 127) съ неж единъ и ѡблачятся ѿ тож помышленїа ѡгньна и възьгарѣеся дхω. и стажавае крилѣ бестртїа и възвышаеся ѿ слъженїа земльныхь въ странж съдѣтелѣ своего. съ иными ѡбразы. ѡбаче ъбо прикладно е на вѣдѣти, ıако вѣра и степени сж и дѣланїа и вышьнии е разъма. и тъ разъмъ въ вѣрѣ съвѣршаеся и стажавае силъ възыти горѣ и почюти ѡного вышьшего въсѣкого чювства и видѣти зарю ѡнж, непостижимжа оумъ и разъ твареи. Разъм же степень е, иже въсхωди кто на высотж вѣры. и егда доспѣе близъ еж, не к томъ пакы трѣбъжеть его. нинѣ бо ре ѿчасти познаваемь. егда же приидѐ съвръшеное, тогда еже ѿчасти ъпразнїться. Вѣра прочее нинѣ, ıакоже въ очию показъетъ на истинж съвръшенїа. и въ вѣрѣ нашеи нарицаемь ѡна непостижная. и не въ истаєанї и силѣ разъма. Сїа въсѣ дѣла правды — пο, бъдѣнїе, млтынѣ, сты — (л. 127 об.) нѧ, и прочаа ıаже тѣлω съдѣваема — любовь къ ближнемъ, смѣреномждрїе срчно, прощенїе съгрѣшенным и помышленїе благыхъ и истаєанїе таинъ, иже сжщии въ стхъ писанїи покровены. глъмленїе съмысла въ дѣлесе лъчьши еже съхранїти прѣдѣлы стртеи дш̃ж и прочаж добродѣтѣли въ дши съвръшаемыа. Сїа въсѣ трѣбъжтъ разъма. тъ бо храни сїж и

оучитъ чинꙋ ихъ. и сїа всѣ еще степени сѫ. имиже дша всходи на высотꙋ горнѣишѫ вѣры и добродѣли нарицаса. жителствю же вѣры паче дѡбродѣтѣли е. и дѣланїе тоѫ не дѣла сѫ, нѫ покои съвръшенъ и оутѣшенїе и словеса въ срци и въ мысле дшевны съвръшаетса. и вси ѡбрази дивни дховнаго жителства, ихже дѣланїе тѣ чювьство въ жизни дховнѣи. и пища и насложенїе дши. и желанїе и радо ѡ бсѣ и прочаа елика дажтса въ ѡнѡ жителствѣ дши дотоннѣи (л. 128) бгти такошнѣго блженства. и елїка ꙗко въ нановени въ бжтвны пїсани въ вѣрѣ съвръшиѫса ѡсѫдꙋ ѡ ба, иже богатаго въ свои дарѡванїи. аще ли же гле ктѡ, ꙗко аще всѣ благаа сїа и дѣла добродѣтели прѣреная и ѡшааніе злы и расѫжденїе тънкы помыслъ, иже въ дши възрастаѫщи, и еже съ помыслы боренїе и подвигъ къ стрте поѡщрѣжщи и прочаа, ихже кромѣ ниже самаа вѣра може показати тебѣ силѫ своѫ въ дѣлани дшевнѣ. аще сїа всѣ разꙋмъ съвръшае, кꙗко вмѣнѣетса разꙋмъ вѣрѣ съпротивенъ. и глемъ, ꙗко три мѣста сѫ мыслена, въ ниже разꙋ въсходи и исхѡди. и ꙗко измѣненїе мѣстѡ въ нихъ же хѡди, тако и семꙋ измѣненїе прибываетъ. и ѡ сего врѣди и помагаетъ. Три же мѣста сѫ—тѣло, дша и дхъ. и аще единъ е разꙋмъ въ естѣ своемъ, нѫ прѣмо страна си оумны и чювеств ны и тъчитса (л. 128 об.) и прѣмѣнѣе ѡбразы своа и дѣланїа разꙋмѣнїи своихъ Слыши же прочее и чинъ дѣланїа его и вины ихже ради врѣдитса и помагаеса. разꙋмъ данїе ѡ ба еству словесныхъ иже ѡ начала тѣ създанїа данъ бы. и е простъ и не дѣлитса своего ества. ꙗкоже ꙋбо ни сълнца свѣ и по дѣланїоу своемꙋ стажаваетъ измѣнѣнїа и раздѣленїа

Чинъ пръвыи разꙋма. слово (sic) кѕ.

Егда желанїю плоскомꙋ разꙋмъ послѣдꙋе, сїа ѡбразы

събираеть: богатство, тъщеславіе, оукрашеніе, покоп тѣлесны, тъщаніе прѣмждрости словесныя, прикланыя въ прѣбытъ мира сего и кыпащжа поновленія ѿбрѣтеніе и хытростеи и оученіемъ и прочаа вѣнчаваажщаа тѣло въ мирѣ со видимѣмъ. ѿ ви си бываю съпротивнѣ вѣрѣ. яже прѣрекохѡ и разчиніхѡ иже разѹмъ прость именѹется. поне нагъ ё въсѣко бжтвна попеченія. и безсіліе беслопесно вьноси на съмыслъ. зане држатися ѿ тѣлесѐ и съвръшено (л. 129) попеченіе его въ мирѣ се есть. Се мѣра разѹмѹ, ѩко е ѿнж сила мыслънаа и ѿкръмитель съкръвенъ члкѹ. и прилежаніе бжтвно посѣщажще его и прилежащее съвръшенѣ. и промысло бжіемъ строеніе не вьмѣнѣе, нж коѐжо благо иже сыи въ члвцѣ и еже ѿ врѣдащи его спѣніе емѹ и съхраненіе ѿ злолютны и сѣблюденіе еже ѿ мечѡты съпротивлении послѣдѫжщи сетвѹ нашемѹ скровнѣ и ѩвлѐннѣ въ свое тъщаніи и въ свои ѿбразѣ быти непшѹеть. Се мѣра разѹма глѹмащагося свои промыслѡ въсѣ быти мнитъ. по глащи, ѩко нѣ ѿкръмленія си видимы. ѿбаче кромѣ беспрѣстаннагѡ попеченія и еже боатися ѿ тѣлеси быти не може. сего ради ѿбдръжи его малодшіе и печаль и ѿчааніе и бѣсѡскыи стра и ежѐ ѿ члкъ боазнь и еже разбоиникъ слѹ и слышаніе съмрте и недѫгъ попеченіе и печаль недостатчны и ѿскѫдѣнія потрѣбы (л. 129 об.) и стра съмрти и стра стртеи и лѫкавы свѣрѣи и прочаа си нобна ѩже ѩко море еже ѿ влънъ съмѹщаемое на вся ча нощи дне и кипащі понь. зане не оувѣдѣ връгнжти печалъ своя на ба, въ оуповаміе же въ тѡ вѣры. сего раи въ кьзне и коварства въ нєѣ свои живе. Егда же оупразнися ѿбрази кьзнеи того въ единои ниннѣ коеи и не зари таины промыслъ. сварить ся съ члкы прѣтыкажщими его и съ противлѣжщимися томѹ. Въ тѡ разѹмѣ въсаждено е дрѣво разѹма добры и лѹкавы искоренѣжщее

любовь и тъ истдеае малаа съгрѣшеніа ины члкъ и вины немощи тѣ и устраает члка въ еже прѣданіа оучити и съпротивлѣтиса словеси и лестити въ кзне и къварстви лжкавы и въ прочи ѡбразѣхъ, досаждающи члка съпрѣбываеть. и тъ е дъменіе и гръдынѣ. іако себѣ налагаеть въсѣкж вещь добрх, а не на ба възноситъ. Вѣра же блгти вънѣнѣеть дѣла своа, сего ради въ—(л. 130) знестиса не можеть іако пишеть. Всѣ въмагаж ѡ оукрѣплѣжщи ма хѣ. и пакы—не азже, нж благодать бжіа іаже съ мноа. и еже субо ре бженыи апль, іако разу кычи, ѡ разумѣ се рече, иже съ нерастворенѣмъ вѣрож и надежеж еже въ ба, а не ѡ разумѣ истины ре. не бжди то. разу истины въ смѣреніи съвръшае дшж стажаваящи тѣ. іако мѡусеа и двда и іоанж и петра и павла и прочи стхь спобльшиса сего разума съвръшеннаго по мѣрѣ члчьска ества и ѿ прѣмѣнены видѣнии. и ѿкръвеніи бжтвны. и ѿ видѣніа высѡка дховны и ѿ неизреченны таинъ, поглитаетса разу ихъ въсегда ѿ побны симъ. и пепелъ и пръсть чисдитса дша и въ очию и. дрхгы же разумъ по лѣпотѣ кычиса іако въ тъмѣ хѡди. и ѿ побиа сжщі на земли искушаеть сжщаа того. и не вѣ, іако е что лучше то. и въси же иже ѿ възатіа въсхыщаеми (л. 130 об.) за еже быти имъ на земли. и въ плъти своей жителство мѣрѣ ѡставити. и въ дѣле свои оутврьжатиса. нж не въ постижнаа помышлѣти въ умѣ свое, донде въ си влъна сж плаважще. се страждѫтъ. отіи же добродѣтель славнжа бжства съвръшаж. и дѣланіе и горѣ е и неоуклонѣеса мждрованіе тѣ попещиса ѡ ѡбрѣтены свѣтны помыслъ. иже бо въ свѣтѣ хѡдащеи не могу заблждити. Сего ради въси заблждившеи ѿ свѣта познаніа сна бжіа и уклонившеиса ѿ истины въ си стъва шествуатъ. Съ чинъ пръвый разума, въ

неже кто желанїю плъти послѣдѣеть. съ боукарѣе и съпротивенъ но тмо и вѣрѣ, нъ и въсѣкои добродѣли дѣланїю Ѡвѣтѣемъ.

Чинъ вторыи разѹма. словѡ кз.

Егда же оставить кто чинъ пръвыи, въ помышлении и желании обратится дше. сїа прѣписа (л. 131) внаа добродѣлаеть въ разѹмѣнїи дшевны съ чювствами иже въ тѣлеси въ свѣтѣ естъ то. Сїа же сѫ: по, млтва, млтынѣ, прочитанїе бжтвны писании, ѡбрази добродѣли, боренїе къ стртемь и прочаа. въсѧ бо вещи блгїа и различна добраа, иже въ дши зримаа, и ѡбразы чюдныѧ, иже въ дворѣ хвѣ слоужимы. Въ вторѣмь со чинѣ разѹма съвръшае дхь стыи въ дѣлани силы его. и съ исправлѣе срцѹ стъвѫ къ вѣрѣ на наставлѣѫщихъ. и въ тѡ събирае потрѣбнаа вѣкоу истинномѹ. еще же и даже до сего тѣлесенъ е разѹмъ и сложенъ. и аще съ нѫ е наставлѣѫщи на и прѣселѣѫщъ вѣрѣ, нѫ е чинъ высочаиши того. и аще кто прѣсне, ѡбрѣтае възыти тѣ въ помощи хвѣ, ега положи основанїе дѣланїа своего въ безмлъвїи еже ѡ члкъ и въ чътении писанихъ и въ млтвѣ и прочи блгы, въ нїже съвръшаѫтсѧ иже втораго разѹма и въ тѡ съдѣваѫтсѧ (л. 131 об.) въсѣ добраа, иже нарѣцаеса разѹ вещен. зане въ чювствены вещe тѣлесными чювствами съвръшаеть свое дѣло въ чинѣ вышнемъ.

Чинъ третїи разѹма, еже убо е чинъ съвръшенїа. словѡ кп.

Како ѹбо тъщитсѧ кто и стажавае дховное и оуподблѣетсѧ жителствѹ невидимы силъ, слѹжащи нечювественны дѣиствѡ дѣлъ, нѫ съвръшаемѣи въ мысли попечении, слыши. Ега разѹ възвысится ѿ земленыхъ и ѿ попеченїа дѣланїа ихъ и начьне нѣкоусъ творити размышленїе свои въ покровены вънѫтрьждѹ очию и ѡбразѡ нѣкыи прѣнебрѣже вещи, ѿ ниже стръпество (sic)

стртен бываe и простре себе горѣ и последѣ вѣрѣ въ попечени бѫщаго вѣка и въ желани иже ѡбѣщаны на и въ иставан съкровены таинъ, тога сіа вѣра поглыщае съи разѹ и ѹбращаетсѧ и ражаеть сего исправа, ꙗко быти семѹ въсемѹ ѿ въсего дхъ. тога (л. 132) може полетѣти въ страны беспльтны крилы и коснѫтисѧ глѫбинь морѧ некасаемы, размышлѣѫщи бжтвнаа и дивнаа ѡкрьмлеина, ꙗже въ еств оумны и чювестьвны. и иставаеть тайны дхѡвныѧ, еже въ смыслѣ простѣ и тънцѣ постиваемыѧ. Тога чювества ꙗже вънатрь възбоужаѫтсѧ въ дѣланіе дха по чинѹ бываѫщомѹ въ ѡно прѣбывани безъмртіа и нетлѣніа, зане въскрсеніе оумное ꙗко въ таинствѣ ѿ вешни приать къ свѣтелствѹ истінномѹ ѡбновленіа всѣ. Си сѫ тріе ѡбрази разѹма, въ ни же съвъкѹплѣетсѧ въсѣко теченіе члка въ тѣлеси и въ дши и дсѣ. Ѿнѫдѹ же и кто начинае расѫжати поорѣ блгаго и злаго и даже и до изъшествіа его ѿ мира сего. Въ тріѡ мира си разѹмь дшѫ его въхѡдитъ. и исплъненіе въсѣкоѧ неправды и нечьстіа и еже правды, еже коснѫтисѧ глѫбинамь всѣ таинъ дха, и единъ разѹмъ дѣлаесѧ (л. 132 об.) въ рены тріѡ мѣра. и въ тѡ е въсѣко движеніе оума, ега въсхѡди или нисхѡди въ блгы или злы или срѣни. Сіа же мѣры нарича ѡци: ество, прѣзъество, па ества. и си сѫ тріе блпзь, въ ниже възводитсѧ и изводи пама дшѫ словесныѧ, ꙗко же реса. ꙗко ега въ еств дѣлае кто правдѫ или прѣвыше ества, въсхыщаесѧ въ памати тоѧ въ видѣніе бжіе внѣ ества или исхѡди пасті свинія, ꙗко погѹбивь богатьство расѫженіа своего, иже дѣлаше съ множьствѡ бѣсѡвь.

Повтореніе тріехъ разоумѡвь.

Чинь пръвы разѹма стѹди дшѫ ѿ дѣль теніа въ слѣ ба. Вторы разгрѣваеть тѫ въ теченіе скорое, еже въ степени вѣрѣ

трети же, иже дѣланїа покой, еже ѹбо є ѡбразъ бѫщаго въ глѹмлении тъкмо съмысла питаѫщиса въ таина бѫщи. нѫ еже не оу възвыситиса єствѹ съвръшенѣ ѿ чина мрьтвости и та- (л. 133) жести плъскыа. и съвръшитиса въ ѡнѹ дх҃вныѡ, вышьше иного оуклонѣѭщагоса невъзмагаеть. и къ съвръшенїю неимѹ- щомѹ ѡскѫдѣнїе послѹжити и въ мирѣ мрътвости быти и ѡста- вити плъское єство съвръшенѣ невъзмагаеть. донде оубо и еще съѡбращаетса в томъ, въ прѣложени бывае въ сеи въ ѡно и единоѫ іако нищь и оубогъ дш҃а его, слѫжи въ вторѣмь чинѣ, срѣдии. въ добродѣтели иже въ єствѣ положенои оздѣвати се тѣлесны єство. и въ врѣмѧ по приемши дхъ сиоположенїа въ таинствѣ свободы. въсприїме блгть дха постоанїю давшаго тъ. и пакы възвращаеса въ сирѣнїе дѣлъ свои. сїа же сѫ іаже тѣлєсмъ и сїа съхранѣе та да не како плѣнии того врагъ въ прѣлыщении, ѡбрѣтаемы въ вѣцѣ се лѫкаво въ подвизѣ его и въ размысле съмѫщены. и оуклонѣѫщихъ са. занеже єлико є члкъ нижьше покрывала дверей плъскы затворенъ, не има на- деждѫ. зане нѣ съвръшена свобода въ вѣцѣ несъвръшенѣмь. Въсѣко бо дѣланїе разѹма въ дѣланїе (л. 133 об.) прѣбыванїе є. дѣланїе же вѣры не въ дѣлѣ дѣиствѹетса, нѫ въ мысле дх҃вны. въ дѣлани навѣ дш҃а исплънѣеса и прѣвыше є чювствь. ибо вѣра тъчаниши разѹма, іако разѹмь вещей чювствны. въси бо стїи жителство се спобльше ѡбрѣсти. еже ѹбо є оужасть къ боу въ силѣ вѣры прѣбываѫ въ инищи жителства ѡного иже паче єства. Вѣрѫ же гле не въ неиже вѣрѹеть кто въ разньствѣ покланѣемы съставъ и божтвны и въ изрАднѣи своистьвнѣ єствѣ самого бж҃тва и въ съмотрени дивнѣмь еже въ члчьствѣ въсприати єства наше, аще и сїа высѡка є ѕѣло. нѫ вѣрѹ иже ѿ свѣта блгти въсїаваѫщѫѫ въ дши, въ послѹшествѣ съмысла ѹтвръ-

жалѫщѫ срце, несѹмненно быти въ извѣщени оупованїа. Ѡстоѧщи Ѿ въсѣкого мнѣнїа и не въ припадни слоуха оушесь себе показѫ. нѫ въ дховны ѡчесе таинства съкръвена въ дши и съкръвенное и бжтвное богатьство съкръвеное Ѿ очїю свѡвь плъ-(л. 134) скы. и Ѿкрываемое въ дсѣ, иже на трапезѣ хвѣ кръмлѫщиса въ глѹмлени закона его. ꙗко же рече, аще съблюдете заповѣди моѫ, посла (sic) ва оутѣшителѣ, дхъ истинны егоже ѹбо мирь не може приати. и ѡнъ наѹчить вась въсѣкѫ истинѫ. Съ показѹе члкѹ силѹ стѫ, живѫщѫ въ не въ всѣко врѣмѧ покровь. крѣпко оумнѫ покрываѫщѫ члка въсега. и Ѿгонѣѫщѫ Ѿ него въсѣкы врѣ. еже не приближитиса дши его или тѣлеси. оуже его оумь свѣтелъ и мысленъ, невидимо очима вѣры ощѹщае. ꙗже сты искѹсѡ свои мнѡжае разѹмѣваеса. ѡна же сила тъ е оутѣшитель. въ крѣпости вѣры пожпѣаѫ части дши, ꙗко въ ѡгнѣ и оустрѣмлетса и прѣнебрѣже въсѣкоѫ бѣды ѹпованїемь бжїемь. и на крѣлѹ (sic) вѣры възвышаетса. Ѿ видимыѧ твари. и ꙗко ѹпиваѫщиса бывае прно въ оудивлени попечениа еже по бѕѣ и въ видѣни несложнѣ и въ съмотрени невидимѣмь бжтвнаго ества. ѡба оучаваѫщи съмы- (л. 134 об.) -сль вънимати поглоумленїоу съкръвенны свои, донде оубо прїиде ѡное же ѹбо е съвръшенїе таинъ. и спобимса ꙗвленнѣ Ѿкръвенїа тѣ. вѣрѹ слѹжи посрѣ ба и стхь таинства неизреннаа, иже да спобимса блгтїю хвоѫ. здѣ оубо ꙗко залогѹ. таможе въ съставѣ истинѣ въ цртви нбнѣмь съ любащими его. аминь.

Пакы главизны съкращены по инѣ ѡбразѣ мыслей разньства разѹма. слово ке.

Разѹмь живы въ видимы или въ чювствѣ приемлаи прїатїе тѣ естественъ именѹетса. а иже въ силѣ мысленыи и вънатрьдѣ себе въ ества беспльтны дховень именѹетса, занеже чювьство

въ дс҃ѣ приємле, а не въ чювствахь. и сима двѣма рожьствома напоу бывае дш҃и въ съмотрени тѣ. а иже въ бж҃твно бываемы паче с҃тва измеиѣется и неразумьно паче и вышьши разума. сего же видѣніе не въ вещи иже вънѣуду его, но пръвы (л. 135) приємле дш҃а. нж невещественѣ себе вънатръуду, въ дарѣ абіе и ненадежно авлѣется и ѿкрывается ѿ вънатрьшни. зане цр҃тво нбное вънатрь на҃ е҃ и нѣ въ ѡбразѣ уповаемо, ниже въ назрѣни приходи по словеси хв҃у. нж вънатръуду ѡбраза съмысла съкръвенаго ѿкрывается невиновнѣ. кромѣ еже ѿ не поученіа, зане не ѡбрѣтае въ ты вещь съмысль. Пръвыи разум ѿ всегдашнего поученіа и ѿ тьщаніа ученіа прибываать. Вторы же ѿ бл҃гожителства и вѣры съмысла. Третіи же вѣрож тъкмо наслѣдоваса, зане въ тои упразнися разумь и дѣла скончаніе приемла. и чювства бываа излишна въ потрѣбоу. елико убо ѿ сего прѣдѣла разумъ исходи, почитается и по слику исходи множае почитается паче. и ега достигне земла и земльнаа, разумь е҃ влчьствуаи всѣми. и кромѣ того, какожо вещь хромa е҃ и безд҃ѣлна. ега же възвыси дш҃а видѣніе свое горѣ и простре мысли своа (л. 135 об.) въ нбнаа и въжелѣеть аже не тѣлесныма очима зрима. и имиже не ѡбладае илъ, тога въ вѣрѣ съставлѣеса въсѣ, сѧ же да дароуе на хс гь съ бл҃гвень въ вѣкы вѣкѡ, аминь.

III.

Изъ посланія Іоанна Дамаскина къ Козьмѣ, епископу маюмскому, по ркп. И. П. Б. Q. I, 874, XVI-го вѣка.

(л. 108) ѡ разумѣ.

Ничтоже разоума есть честнѣиши ибо разоумъ свѣтъ есть дш҃е словесныа. такоже пакы неразоуміе тма. якоже бо свѣта

лишеніе тма есть. тако и еже разоума лишеніе помыслоу тм е. бесловесны бо неразоуміе свое словесно иже разѹмъ емоуже оубо нѣ разоума. разоумнѣ по естьствоу сѹщий хоудожноу. се по есьтвоу сы словесенъ ѿ нерадивыѧ и лѣнивыѧ дше бесловесны есть хожьши. разоум же глю истинныи соущии разоумъ. аще ли не соущи разоумъ—лъжный разоумъ, ꙗко несоущоу сѹщи разоумъ. неразѹміе паче неже разоумъ е и болша ничтоже ино тѡчію еже не сый е, понеже оубо не нагою дшею живемъ но ꙗко же завѣсою плотію покрываема наша дша и оумъ оубо зрѧщь и разоумиченъ ꙗкоже око имать. и пріеми-(л. 108 об.) теленъ соущи разоума хоудоства не ѿ себѣ же разоумъ и хоудожьство имать но требоують наѹчающаго. пристоупимъ неломоу оучителю истинѣ хс еже есть оъставнаѧ премдрость же и истина. в неиже вса съкровища соуть разоума скровена иже есть ба и ѡца прмдрость и сила и гла его бжествеными писаніи оуслышимъ и навыкнемъ всѣ соущи разѹ истинный. прихождаще же прилежнѣ и чистѣ пристоупаемъ. не ѿдебелевающе наше оумное дше ѡко страстьми. едва бо оубо чистымъ и прозрачнымъ ѡкомъ ꙗсно возрѣти кто ко истинѣ возможеть. аще ли же иже в нѣ свѣтъ сирѣчь оумъ тма, тъ тма колми. всею дшей и всѣмъ помышленіемъ пристоупимъ. ꙗкоже бо немощно ест часто ѡбращаемо и ѡбносимо ꙗсно оузрѣти зримое. но подобаеть внателнѣ око оутвердити въ зримое. сице всакъ помышлеиі мракъ ѿтрасше. невещественѣ пристоупимъ къ истинѣ прихѡдяще (л. 109) и даже до дверей достизающе. недоволни бо удемъ, но блгопожателнѣ тлъкнемъ ꙗкоже да ѿвръзшимся нам оубо двере чертога видимъ иже в немъ добрѡты. двери оубо соуть писма, а еже вноутрь дверей чертогъ съкровенное в нем мыслей добрѡта сирѣчь истинныи дхъ. блгопожателнѣ тлъцем

прѡчіемъ єдиною дващи мнѡгащи. и спце копающе скровище разꙋма ѡбраꙁцемъ и братства его насладимса. востагнемъ взыщемъ въпроси. всакъ бо прѡса пріемлеть и ищай ѡбращеть и тлъкоущемоу ѿварьзетса. и въпроси ѡца твоего и возвѣстить тебѣ. и старца твоа в разоумѣ и рекоуть тебѣ. аще оубо боудемъ любѡоучници боудемъ многооученіи. съдрьжателна бо прилежаніемъ и бдлѣзанію и трꙋдомъ быти мощно вса. и преже всего и нѡ всѣхъ дающаго бга блгтію. понеже оубо рече бжтвеный апⷭ҇лъ вса искоушающе добрѡе содрьжите, испытаемъ и внѣшнихъ прѵрецъ словеса, негли чтѡ и ѿ тѣ пѡтребно (л. 109 об.) ѡбраꙁцемъ и что дшеполезно плоствꙋе. всакъ бо хитрецъ требоуетъ и нѣкы съсꙋдъ къ доврьшающи оустроеніа. и дѡбаетъ же црци рабынами нѣкыми слоужнѣ быти. пріимѣ оубо раби истины словеса и злѣ моучившее нечтіе ѿложѣмъ. и да недобрѡе злѣ пѡтребоуемъ, да не къ прелщенію прѡстейши хытрость словесъ преложимъ. нъ аще не требоуетъ пестры оумышленіи истина, нъ кънже злѣ прѡтивлащимса и лжеименнаго разꙋма возраженію. си потребоуимъ ѡ си оубо начало сътворимъ, іакоже боукпоу. и иже и еще требоующимъ млека прикладны хрⷭ҇а бжіе составное слово. помѡщника призвавше ѿ негоже всако даніе блго и всакъ даръ свершенъ даетса. есть же мысль си прочитающи и оучащи къ блжномоу свершенію оустрьмити оумъ. се же есть еже чювствами возвестиса къ иже паче всакогѡ чювьства и оѡстизаніа, иже есть всѣ вииовникъ и творецъ и содѣтель. ѿ доброты (л. 110) бо своя зданіи подобнѣ родосъдѣтель зритса и невидимая его ѿ създаніа мира твореніи пѡмышлаема зритса. но тщеславнѣ оубо и смиреномдріемъ разꙋма спизшиеса желаемаго пріимемса. не бо мѡжете вѣрѡвати и ма

рече хс истина. славоу ѿ чкъ прїемлюще и всакъ возносаи себѣ смирится и смиръаи себѣ вознесется.

IV.

Изъ Діоптры инока Филиппа, по ркп. М. Синод. Библ. № 930 (Горск. и Невостр. № 170), конца XV в.

(л. 16 об.) Слово в стихове ,а и пл сѿ ч и пл.

дша. Мнѡга оубѡ имамы вкоупѣ лѣта же и времена ѿнелѣже опражени быхѡ ѿ зижителя всѣхъ. въпросихже никогда же что любополезное. нн͠ѣ же тя въпрашаю, рабыне: рци ми плоти еже моудръствоуеши что любо ѿ полезныхъ и словеса наказателна скажи и оучителнаю, косиѣніе же прости и ѡстави, молютися. *пло*. аще велиши гл͠ю тебѣ. гржбѣ же зѣло зане писанїемъ неискжсна есми, господыне моꙗ. *дша*. но ниже азъ словесна помногоу есмь. ѡбаче разоу къ ползѣ дшевнѣи да зри. *пло*. да слыши оубо господыне моꙗ и вънимаи словесѣмъ. мнѡгы слыша (л. 17) нѣкогда глющи дрѹгъ къ дрѹгѫ. созданіе рѫкѫ своєю чл͠вка оубѡ гла. не имать моучити бъ вѣрна же и крщена, но невѣрна некрщена ꙗзычника же и нечтива. и сихъ посмияхся оубо ненавыченїю. великыи оубо василїе и оучитель во истиннѫ къ сим соупротивлаєтся и глеть ꙗвьствене. внегда оубо црѣви нѣкыи ѿ кнзь съгрѣшить неисцѣлно и велико и не прощено съгрѣшенїе, и хощеть того нещадно бити или моучити. преже поꙗсъ ѿ него съемлеть сановныи, и бываеть недостоинъ чти ꙗже имаше. и тако ꙗко недостоинъ приемлеть моукы. тако же законъ имоуть въ црькви сщенноначалници епспи съ митрополиты. и егда въпадеть сщенникъ въ (л. 17 об.) согрѣшенїе велїе, первѣе емоу

възпмають ѡдежю сановнѫю. и тако абпе раздирають ризы. оувы мнѣ. изъверженна покажють съ стѫдомъ ѡкаанного. и тако тогда того же ꙗко несщенна моучать. сицево оубѡ ми разлѫчѣн ѡ бзѣ дше моꙗ. крщенїе и блгть ѿимется ѿ всѣхъ ѿ оскверньши то въ всꙗчьскыхъ грѣсѣхъ. и тако тѣх моучить кромѣ того, ꙗкоже рѣхъ беззаконно безсловесно недостоино е блгть и дарованїе бга же и владыкы имоущи дше с тобою моучитисꙗ стртнаꙗ по нага прешкааннаꙗ. и крщенїꙗ кромѣ. и сїꙗ оубо не азъ, василїе же велпкыи ꙗвьственѣ накажеть и наоучаеть всѣхъ. но и амфилохїе намѣстникъ иконїискыи і іѡаннъ златыи ꙗзыкъ (л. 18) и оустыи. дша. покажеши ли ми и дроуго согласоующа къ симъ пререкъ оубо премдрымъ василїе. ꙗже бо двоихъ всюдоу оудобь приꙗтна бывають, единаго же и невѣрна нѣкако и неоудобь приꙗтьна бывають. ѧло. слыши оубо, господыне, ино подобно къ симъ. и вѣроуи и покорисꙗ ѿ писанїꙗ еже глеть павель оучитель и свѣтило вселенѣи къ евреѡмъ написа иже в римѣ соущимъ. ѡбрѣзанїе оубо полазоуеть аще законъ храниши. аще ли сего нимала храниши, ѡ жидовине, ѡбрѣзанїе твое бьеть (sic) неѡбрѣзанїе пакы. не послоушници бо ре законоу ѡправдаютсꙗ, нѡ творци того и блюстеле въ всемъ. и ꙗкоже сихъ ѡкааннаа дше моꙗ всестртнаа не полже ѡбрѣзанїе за(л. 18 об.)конъ ѿчитающи. сице и тебе крещенїе не имоущж дѣла ѿ оустъ хвыхъ оуслыши оубо все. не всꙗкъ ре глаи ми га и вниж тъ вниде въ мое цртвїе, но творꙗи волю ѡца моего. ѿ любве да никто же прельщаеть та. да никто же оутѣшаеть, ꙗко крщенїе без дѣлъ ѡправдаетсꙗ. вѣра бо всꙗко твоꙗ мртва без дѣлъ бываеть. и дѣла пакы твоꙗ мртва вѣрѣ несѫщи. потщисꙗ смиреннаꙗ сїꙗ стѧжати ѡбоꙗ. вѣрж и дѣла вкоупѣ и спсешисꙗ

ѽ дш҃е моꙗ: (Въ дальнѣйшемъ изложеніи душа спрашиваетъ, а плоть выясняетъ, какія именно дѣла нужны для спасенія).

V

Слово Іоанна Дамаскина «ѡ крьстѣ еже и ѡ вѣрѣ», по ркп. М. Синод. Библ. № 108, XIII вѣка.

(л. 124 об.) ѡ крьстѣ еже и ѡ вѣрѣ.

Слово кр҇тноѥ (л. 125) нагыбающимъ оуродьство ѥсть. сп҃сающимъ же сꙗ намъ сила б҃жиꙗ ѥсть. д҃ховьныи все расоужаѥть, а дш҃ьныи чл҃вкъ не приметь духовьнаго. оуродьство бо ѥсть иже не вѣрою пріѥмлеть. и бл҃годатьноѥ и все мощьное б҃жиѥ помышлꙗющемъ. нъ чл҃вчьскыими и естьствьныими мысльми пытающе бж҇твьнаꙗ все божиꙗ выше ѥстьства и словесе ѥсть. и помышлꙗꙗ. аще бо кто помыслить како ѿ небытьꙗ въ бытьѥ чьсо ли дѣльма б҃ъ преведе все ти естьствьныимиї мысльми постигноути хощеть. не постигнеть дш҃ьноѥ бо ѥ то ѥсть вѣдѣниѥ и бѣсовьскоѥ. аще ли кто сꙗ препьрѣвъ и вѣдомь бж҇твьноѥ (л. 125 об.) помышлꙗеть. бл҃годатьное и вьсемощьноѥ истиньноѥ и премоудростьно и правьдьно обращеть все гладъконравьно и путь правъ. без вѣры бо немощьно сп҃стисꙗ. вѣрою бо и всꙗчьскаꙗ и д҃ховьнаꙗ състоꙗтьсꙗ. ни ратаи бо без вѣры прочрьтеть земьно̂ую бразду. ни коупьць малоу древоу свою дш҃ю пѣнащиса морьстѣ широтѣ предаѥть. ни браци ставьлꙗютьсꙗ ни ино ничьтоже въ житии семь. вѣрою разоумѣваемъ ѿ небытьꙗ въ бытье все б҃жиею силою преведеса. вьсе и бж҇твьнаꙗ и чл҃вческаꙗ вѣрою ѡправлꙗемъ. вѣра же ѥсть немногопытьноѥ приꙗтье. вса оубо дѣꙗнна и чоудотворениꙗ х҃ва вели-(л. 126) ка и б҃жьствьнаꙗ

и дивьна. нъ всѣхъ чоудьнѣи есть чьстьныи его крьстъ. не нимь бо пчимь же оупразнися съмьрть и праоць грѣхъ раздрѣшися, адъ попленевъ, въстаниа намъ дасться сила, ѩко же преобидѣти сего соущааго. и тоа съмьрти дасться и на прьвоую добрынню оуправися. въсходъ 8 лица раю ѿврьзошася и естьство наше одесноую ба сѣде чада бжиа и причастьници быихомъ (sic). нъ кртъмъ га нашего и ісъ ха, тѣмь бо все се ѡправися. елико бо крьстися насъ въ хрьста рече аплъ, въ съмьрть его крьстихомъся, въ ха облекохомъся. хъ же е-(л. 126 об.)сть бжиа сила и бжиа премоудрость. се же съмьрть хва еже есть кртъ. ако же въ оупостасьноу бжию премоудрость и силоу ны облече. сила же божиа есть слове кртьное или имъ же мощьно есть съмьрти побѣждение. симъ намъ показася. или ѩко же четыре коньци крьстоу середьнимь съ гвоздъмь дрьжитьси и съжимають. тако же и бжиею силою и высость же и глоубость. длъгость же и ширость еже есть вся видимаѩ же и невидимаѩ тварь съдрьжиться. сь намъ знамение ся дасть на челѣ. ѩко же ни палитомь обрѣзание. симь бо вѣрьнии и ѿ невѣ-(л. 127)рьныихъ отъстоупаемъ и познаеми есмь (sic). съ щиты и ѡроужие и въздразъ на сотоноу. сь печать, да не прикоснеться насъ всегоубаи, ѩкоже гла писание. съ (sic) лежящиихъ въстание, стоящиихъ оутвьрда, немощьныхъ жъзлъ, пасомыихъ палица, обращающихъся вождь, поспѣвающимъ съврьшение, дши спсъ и плъти, всеи зъли въздразъ (sic, Синод. 442—все зли възвразъ), всего добра давьць, грѣхоу гоубитель, садъ въскрѣшению, древо житья вѣчьнаго. то оубо древо животьное, акоже поистинѣ и прѣчьстьное. на немь же самъ ся на требоу за ны хъ възнесе. ако же свщенъ прикосомь стыя плъти и кръви. въ лѣпоту (л. 127 об.) покланятися гвоздиемъ. лоущи ѡдежди

и чїстаꙗ емоу села ꙗже соуть дели. пещера голгоѳа. крьсть животворьныи гробъ. сионъ црквамъ връховьнии градъ. и дже подобьна къ тѣмъ. ꙗко же рече двдъ. вънидѣмъ въ села юго. поклонимъса на мѣстѣ идеже стоꙗсте ноѕѣ юго. да ꙗко же ѡ хѣ глть авлꙗютъ въслѣдоуа е. въстани ги въ покои свои. въслѣдоуѥть бо ха въскрьсение. ельма бо любы ихъ драгыꙗ домъ и одръ и ѡдежда. кольми паче гна и спса ими же и спасаемъса. покланаемъ же сꙗ и ѡбразоу кртовоу. аще и ѡтъ иноꙗ вещи боудеть, не вещь чьтоуще. не боуди. нъ образоу. ꙗко (л. 128) же кртоу прикладъ. рече бо къ своимъ оученикомъ завѣты дад. тъгда сꙗ авить знамение сна члвча. крьста гнꙗ. зане и къ женамъ глааше въскрьсенїꙗ аггль. и іса ищете распꙗтаго назарꙗнина. и аплъ. мы же повѣдаемъ ха распꙗтааго. мнози же хрьсти іси нъ единъ распꙗтыи. не рече тъчьныи нъ распатыи. да поклонитьсꙗ оубо знаменью. а вещь ѥсть юже образъ крьстоу съставление. любо злато любо камень чьстьныи соуть. по расыпании аще сꙗ оулоучить ѡбразоу, то не покланꙗтиса всемоу ѥже къ боу възложьно. рекъше наречено. покланꙗемъса семоу са-(л. 128 об.) момоу чьсть прїводꙗще. сего чьстьнааго крьста преже преобразова древо жизньное. еже въ раи бысть въсажено. понеже бо древомь съмьрть, то подобаше древъмь дати и жизнь и въскрьсение. пакоы блгослови сна и знаменье крьста проѡбразова. но нотинѣ жьзлъ моисеовъ крьста образьно въ море оударъ. и съ набъдѣ и изла, а фараѡна потопивъ и нии проѡбрази сице же мнози.

VI

Слово Іоанна Дамаскина: «о̀ икона̑ се же ѝ ѡ̀бразѣ и̂хъ», по ркп. И. П. Б. Q. I, 874, XVI вѣка.

(л. 68 об.) слѡ̀ иа. о̀ икона се же и ѡ̀бразѣ и̂хъ.

и̂нѣ оу̀бо разираютъ на̑ кланѧющимса намъ и̂ чтѹще спса же нашего и̂ гж̑е ѡ̀бразы, е̂ще же и̂ про... скы сты оу̀годникъ хвъ, да слышить ӕ̂ко и̂скони бъ по ѡ̀бразѹ своемоу члка сотвори. что ра ма (sic) оу̀бо поклавлѧемса дрѹгоу (sic) дроугѹ. но ӕ̂коже по ѡ̀бразоу бжїю сътвореномъ ӕ̂ко же рече бгоносець и̂ много бжественыи василїи и̂коньнаѧ честь къ первомоу ѡ̀бразѹ пристоупаетъ. первое же ѡ̀брастѣе (sic) е̑ ѿ него же изводимо̂е боудеть. что ради оу̀бо моисїини люді̂е кланахѹса скинїи. а̀ кресть и̂коноу и̂ ѡ̀бразъ и̂моуще нбныхъ, паче̂же всеа̀ твари. рече бо бгъ мѡѵсѣѡви: вижь створиши по ѡ̀бразѹ показаномѹ ти на горѣ и̂ херѹми же ѡ̀сѣнающа и̂ ѡ̂щѣстило. не дѣла ли рѹкъ члчь. что ли а̂же (л. 69) въ е̂рмѣ преи̂мѣнитаѧ црквы не рѹкотворена ли бѣ. и̂ хитростїю члческою, а̀ бжественнаа писанїа ѡ̀глють поклан̂ѧющимся капищимъ по и̂ жрѹщимъ бѣсѡмъ жрахѹ оу̀бо е̂ллины, жраху и̂ жидове. но е̂лини оу̀бо бѣсѡмъ, жидови же боу. и̂ ѿвержена же и̂ е̂лляньскаѧ треба бѣ ѿсоуна. а̀ праведны боу добрѣ прїата. требоу бо положеноѐ. и̂ ѡ̀бона бъ въню доброволноу блгаго привѣта и̂ а̂же к немоу добрѡ приѧзньствъ блга вонѧ прїемлѧ. и̂ е̂лииьскаѧ же капища поне̂же бѣсовьскаѧ баше ѡ̀бразованїа̀ и̂ бесплотнаго и̂ неѡ̀писанаго и̂ беѡ̀бразнаго бгъ кто можеть створити подраго (sic). но смышленїа̀ оу̀бо конечнаго и̂ бещестїа̀, е̂же о̀бразовати бжество сп. ветхы не баше ѡ̀бычно (sic) и̂сконно требованїе. но поне̂же бъ мїрдноую милостью̀ своею̀ поистинѣ и̂стъ члкъ нашего ради спсенїе, не ӕ̂коже а̂враамоу а̂виса видомъ члчьскимъ ни ӕ̂коже пррокомъ, но

соущїемъ пѡистинѣ бысть члкъ. ходи же по земли и съ члкы поживе. чютвори. прїа стрти, распаса (л. 69 об.), воскрсъ, взиде и все поистинѣ бысть,—и видѹ са члкы писаса на памать намъ. и оученїе не видѣвше же и вѣровавше пѡлоучимъ блженїе гне. а иже не вѣвѣдать книгы ни въ чтенїе празноуа ѡци смѡтрше, ꙗко и етеры доблести иконами писатиса на памать съкращеноу да многажы и мы во оумѣ имоуще гню смрть, иконоу хва распатїе видѣвше спсенаго страданїа, воспоминовенїа прошеши паше поклѡнимса не вещи, но ѡбразованомоу. ꙗко же въ и еѵльстѣи ни кртнѣи вещи пѡклапаса ѡбразованїю. чи бо пцѣлають крестъ не имыи ѡбраза. тако бжїа мтре аже бо къ сеи чть ꙗко ѿ сеа воплощишиса восходить. тако и стхъ блаж моуства подвизающи на на моуства и ретью (sic) подрагъ (sic) всѣх добрѡизволенїе и славоу гню. ꙗкоже бо и рѣхомъ къ добрѣ ведоущемѹ ино рабъ чть ѕказанїе имать, ко ѡбщемѹ влце добрѡ мышленїе. иконное чтенїе к первоѡбразномоу милоують. есть же не ѡписано преданїе ꙗко еже на востокъ покланатиса и еже кланатиса кртоу и ина многа семоу пѡдобна. носить же са и етера (л. 70) пѡвѣсть, ꙗкоже гь авгареви едеськаа града црюющамоу заграѳа пѡславшю господню подобнѣ вписавшю иконоу. немогшю же заграѳоу ѡблистанїа ради лицьна свидѣтельства. самъ ризѹ ко своемоу лицѹ бжественѡмоу прилѡживъ ѡбразова ризою своею воѡбразованїи ти тако послати авгарю. а ꙗко же ино много апостоли намъ неписано предаша, пише павелъ азыкъ апль: вы оубо братїа стоите и дрьжите преданїа наша, ꙗкоже есть наоучени или словесемъ или епистѡлїю нашею. и к рѹмѡмъ- хвалю же вы братїа, ꙗко все ми пѡмните, ꙗкоже вы предахъ преданїе держите.

VII.

Слово І. Дамаскина: «ѿ сты̅х и ѿ мощехъ и ѿ чести», по ркп. М. Синод. Библ., № 442, XVI вѣка.

(л 78) сло̅в. [ѿ] сты̅х и ѿ мощехъ и ѿ чести.

Почести сты̅х ꙗко дрꙋгы х̅вы, ꙗко чада и причастникы б̅жїа. ꙗко рече б̅гословець ӏѡанъ,—елико ихъ прїаша и дасть и власть чадо б̅жїи быти. вѣрꙋю ꙗко еще не сꙋть рабы но с̅нове. да аще с̅нове и причастници б̅жїи и спрїчници х̅ви. и х̅с же въ ч̅тых еv̅лїа ап̅лъ рече: вы дрꙋзи ми есте. не еще нарицаю ва̅ рабъ, ибо рабъ не вѣсть что творить г̅нъ его. аще бо и ц̅рь ц̅рмъ и творець всемꙋ г̅ь сы̅и г̅летса, то не с̅ти ли ижи и б̅зи г̅ьс и ц̅ри си б̅ъ и г̅ь ц̅рь е̅. и г̅летса азъ бо е̅мь, моисеѡви р̅е, б̅ъ авраамль, б̅гъ исаковъ, б̅ъ ӏаковль. б̅ъ фараѡсꙋ (sic) моисеа б̅а сотвори. б̅гы же рекꙋ и г̅и не е̅ствомъ но ꙗ вреды и скверными помыслы (л. 78 об.) ѡбл̅аши и г̅дьствовавши и ѡбраза б̅жественаго побованїе. понеже соу̅т и рожени, бе̅з иказа спабдѣвши. ц̅рь бо са р̅еть и ц̅рь ѡбразъ. и единьствовавши къ б̅оу по изволенїю. и сего прїимша вса и ѿ сего прїимници бывши б̅л̅гтїемъ е̅ е̅ствю. како оубо не почести оугодникъ дрꙋгыи с̅ны б̅жїа нарекшаса не бо по болзнивы ра̅ ч̅ть ѿ на̅ ꙗвлє имать ко ѡбщемꙋ вл̅цѣ доброумыслїе. сїи храмы б̅жїи и ч̅таа бывша жилища. видꙋ бо и на б̅ъ р̅е и похожꙋ и б̅дꙋ пм̅ъ въ б̅ъ ꙗко д̅ша праведны в рꙋкꙋ б̅жїю и не коснеса и с̅мрть. рече б̅жественое писа̅е. ибо не с̅мрть сты̅х со̅ паче, а не с̅мрть, трꙋдишабо̅ в мирѣ и жити и̅м до конца, и ч̅на пре̅ г̅мъ с̅мрть прпб̅ны̅х его. что оубо ч̅тнѣе е̅же быти в рꙋкꙋ б̅жїю. жизнь бо е̅ б̅ъ и свѣ. да иже в рꙋкꙋ б̅жїю с̅ꙋще в жизни и во свѣтѣ соу̅т. а ꙗко оумомъ воплоти̅ и всели б̅ъ, р̅е ап̅лъ, не вѣсте ли, ꙗко плоти ваша церкви живоущемꙋ в ва̅ д̅хꙋ, а г̅ь д̅хъ есть, да иже ц̅рквь б̅жїю истли но-

тлить сего бъ. како оубо не почти дшевны цркве бжїи живи бжїи жилищь. сїи живи сѫще со оупованїемъ боу престоль источники (л. 79) на спсїю. влка хс мощи сты дасть многоразличныи добродѣиства истачаа на миро доброволющее. и никто да не невѣроуеть елико Ѿ несѣкома камене водѫ в пѫстыни изведе хотащѫ боу и Ѿ челюсти ѡсла сампсонови жаждѫщѫ. а Ѿ мчнкъ мощїи мироу доброволнѫ изыти не вѣрно ли есть. никакоже вида силѫ бжїю и сты Ѿ него чти. въ законѣ воа мртвѣи са прикосъ нечистъ баше. но не сїи мртви, поне бо са живыи иже жизни вииикъ (sic) въ мртвыа са вьчте, иже в надежи въскрнїа. и к немѫ вѣрѫющи оусопши не мртвы нарѣчемь, мртва бо плъ како можеть чюдеса творити. како сими са бѣси Ѿпѫжаю мза Ѿгнанѫ сѫть, немощи лѣчатса, слѣпїи прозираю, прокаженїи очищаюса, пакости и скорби Ѿгонаюса. всако датїе добро Ѿ ѡца свѣтить сими. иже бесѫмнѣнїа вѣрою проса исходи. колико са оубо трѫднши, да (л. 79 об.) застѫпника ѡбращеши къ бесмртномѫ црю та приводаща и тебе ра ѡбѣты твораща. да приставии оубо всего рода, иже млтвѫ твора, нѣ ли ны почьсти цркви твораща боу всѣ имена, приплоды приносаща си въ памати чтѫще и въсїанїа веселѫюще дховнѣ, да своа созывающичъ веселованїе бѫде да не вгодити ѡкѫшающеса сѫпротивнѣ ѿ разгнѣвае, иии са бъ оутѣшае. то сѐ оугодници ѡбрадѫютса. ихже негодѫеть бъ то и си негодѫють слѫжебници. пѣми и хвалами и пѣтїемъ дховны и поклонанїемъ и молащиса млтїю вѣрнїи сты оугодимъ. иии бъ тѣшиса, ѡбра и состави. видимъ иконы ѡбразы и добротныии подражанїи боудѫть. бцѫ мко стре по истинѣ бжїю мтрь почте, пртчю iѡана мко крестителл и пррка апла же и мчнка. не (л. 80) бо ни в рожденїи женьстѣ болїи иванъ въстане, мко рече гь, и црствоу се прьвыи побѣдникъ бы. апль мко братїю глю и само-

жа ѿ лучшаго оупуститсѧ. первагѡ бо вниманіѧ свойствa
сиѧ. єгда кто на млтвѣ престоѧ и руцѣ и ѡчи и оумъ
ѡбражаѧи. добротою нбною мечьтаемь. и англьскыми чиноначальи
102) и жилища праведны. и просто рещі вса елика оуслыша
бжтвены писанеи сиѧ во времѧ млтвы исбираѧ во оумѣ. въздви-
ть оумъ свои въ любовъ бжтвную. ѧвѣ възираѧ на нбо. есть
а и слезы ѿ очию испущаѧ. по малу нѣкако въ срці кычитсѧ
възмлетсѧ и мнить бжтвено оутѣшеніе быті бывшее. и сімъ
заніе молітсѧ приспохоідті. сиѧ знаменіѧ прелести суть. доброе
недобро. єгда недобро буде. аще безмольвствуеть таковыи
икъ безмолвіемь неисходны ис клѣти. невозможно есть неисту-
ти оумомъ. аще же равно во стрть сію невъпаднеть. въ дости-
ніе добродѣтеле. или въ бестртие доити невозможно. ѿ сего
вниманиѧ прѣльстіша сже свѣ ѧвьствено видаще и блговоніѧ
іаѧ ѡбонѣвающе и глсы слышаще. и ина многа такова. и
и оубо жилище бѣсо до конца быша. ѿ мѣста на мѣста. и ѿ
траны въ страны. оумовредно бырающе (sic) ѡви же иже въ
гла свѣтла прѣѡбразуема. неразумѣвше и пріемше прѣльсті-
ісѧ. и неисцѣльнѣ (л. 102 об.) прочее до конца пребыша ни
дінаго наказаніѧ ѿ члвка приемше. но своима рукама и сами
себѣ оубиица быша. се ѿ прелестьшаго и наоучени бывше. друзии
изъ стремнаѧ мѣста себе инзвергоша. иніи южі себе оудавіша.
кто оубо изрече различныѧ диѧвола прелестї. есть же ѿ сихъ
ючены мощно разумному навыкнуті которыи прибытокъ иже ѿ
вторагѡ вниманиѧ. аще ли же равно и въ сиѧ не впадоть кто.
пребыванию ра сже съ инпми. ѡщелщемъ бо и сиѧ приключаются.
безъ оуспіха (sic) ѿ того въ всеи своеи жизні ходіть.

Ѡ вторе вниманіи стго семеѡна.

Второе же внимание се ѥ. егда оумъ ѿ чювьствъ свои събираѥ и внѣшьнѣмь чювство храни и всiмя мысльми събираемъ. се же сустѣ забываса ходить. и овогда оубо помысло нетлѣнна творѧ. ѡвогда иже къ бу молбы приносимыѧ оусты внимаѧ. ѡвогда оубо плѣнныѧ помыслы к себѣ прiвлача. ѡвогда же и самъ ѿ страсти ѡбьятъ бывъ пакы начинаеть нужею к себѣ приводити. и въ (л. 103) сице борящему сьвритиса коли. или побѣды вѣнцемъ оучастиса. оуподоби бо са таковыи члвку нощию борющумса иже оубо гласы ратнико слышити. и раны приемлеть. видите же чистѣ кто суть. или ѿкуду приидоша. или како брань творя или что дѣлма немощно. за еже оуму тиѣ виновну быти таковѣи тщетѣ. и не оубѣгнеть таковыя борясь и сокрушаемь ѿ мысленых иноплеменникъ и трудъ оубо поемля мьзды же лишае. но ѿ щеславiа (sic) оукрадаемъ ѧко сы смотритель. и ѿ того ѡблянъ и нароуганъ. есть егда пнѣми ѧко тѣмиже оусушаемь и възношаемь и пастыря ѡмщанъ себе съставляѧ слѣпцоу подобльса. и водити слѣпца ѡкушаяса. си втораго внимания ѡбрази ѿ нихже мощно трудолюбивому навыкнути таковую тщету.

Ѡ третьи внимании.

Се и ѡ третьемь вонимании глти начинаемъ вещь странну и неоудобь сказанну. не видящимже и не токмо неоудобь разумна но ѿнюдъ и невѣрна. дѣло (л. 103 об.) не во многыихъ ѡбрѣтаемо. мню же ѧко таковому добро къ послушанию притещи (sic). ибо послушение своего рачителя. ѿныне настоящаго вѣка ѿтрясше. и беспечална и беспрѣтстветна того ѡставльше. благотечна и нелѣностна ко искомому пути съдѣваеть. аще же и наставника нелестна изъѡбрящеть. ѿ коего бо временныхъ оумъ ѿторьгнеть. сии же послушанием оумртвиса всякому прѣтрению мира и тѣла. или ѿ коея оубо печали прилагчится

же бви и своему Ѿцю. дша и телесе всаку печаль възложивыи. не ктому себе живыи. или дне члвчка желаа. Ѿсуду мысльныи бъходы не постоıанны спл҇ъ. ıако же оужы оумъ въ бесчислены рилогы помышление влекущи. растерьгнутї и свободъ сыи ıвлается и съ блгтию борѧ. и истазаıа помышленııа ратныкъ вiс) Ѿгонѧсть блгохудожнѣ. и съ чтымъ срцмъ млтвы всылаеть. е начало иноческаго житиıа. аще ли же не тако начение скрупаєтсѧ за суетество.

(л. 104). начало третиıа млтвы.

Не Ѿ еже събирати горѣ начинаетсѧ и простирати руцѣ и събирати мысли и съ нбсъ помощь призываıа. си бо суть ıако рѣхо первыıа прелесті своиства. но и Ѿ вторыıа пакы начінаетсѧ внѣшними чювьствы оумъ събıраıа внутреньıа же ратникы не видѧ. таковыи ıако рѣхѡ нпадаетсѧ а не нпадаеть и оуıазвлаетсѧ и не вѣсть ıако пленнъ ведетъ. и пленникѡ противитıсѧ не може всегда на хребтѣ его. па же на лици ему дѣлають грешници. и тъщеславна и прѣзорива съдѣвають. ты же аще хощеші сие свѣтоѧдное и красное дѣлание начати. Ѿсуду положı начатокъ оусердьствуи съ ѡпаснымъ послушаниемъ. еже слово выше въ образѣ. потреба ти съ свѣстию вса творити. кроми бо послушаниıа ни съвѣсть есть чта. и съхранити свѣсть должень есı. первѣе бо бвї. потом же и ѡцю своему и трее ко члвкмъ и вещемъ. и бу оубо долженъ еси съхранитı съвѣстъ. да елика вѣси неоугодна суть ему всю волю свою Ѿдатı да ıаже рıти по разуму его (л. 104 об.) вса творити. ни прилагаıа ни оулагаıа. къ члвкмъ же лѣно ти есть съхранити свѣсть. да ıаже ты ненавıдиши другому да не сътвориші. ѡ вещех же еже кромѣ потребы долженъ еси хранити ѡ всакоı вещи въ пищи же и во питии и одежи и просто рещи вса творитı не ѡбличаемь въ

заповѣди его въздание много. мьзда многа и вѣнци правд
вичнии крови жизнь бесконечнаꙗ. радость неизъглаꙗ. обител
неразроушимꙗ оу оца и сна и стго дха. иже на нбсѣ исти
номоу боу. ꙗвлениемъ лицемь къ лицю. съ аггли ликовани
съ оци и с патриархи съ пррки съ аплы съ мчники с вси
вѣдники. съ ними же обрѣтисѧ потщимъсѧ блгодатью га нашег
иса ха емоу же слава и держава въ вѣки вѣкомъ. амн.

IX.

Слово Іоанна Дамаскина: «ꙗко нѣсть зл8 виненъ бъ», по р
М. Синод. Библ., № 442, XVI вѣка.

(л. 84 об.) Слово иг. ꙗко нѣсть зл8 виненъ бъ.

Требѣ вѣдѣти, ꙗко ѡбычаи бжтвеном8 писанїю по посл
ленїю бжїю дѣиство его нарицати. ꙗко гть апль въ епистол
ꙗже к р8мо, или не имат власти. скѫделни берненый ѿ едини
съгрѣза (sic) створи. ѡви начтѣ сосѫды створити, а ѡвы
бесчестїе. а ꙗко бо се творить и се и ѡно. единъ бо е все
творець но не съ. творить чтьныи съсѫды и нечтны. но с
комѫждо изволенїе. и се ꙗвѣ ѿнюдоу же апль к тимоѳѣеви
вторѣ посланїи ре в велицѣ же дом8 не оуть точїю сосѫди зла
или сребрени. но и древлнїи (л. 85) и чрепни. ѡви на чть
на бесчестїе. аще кто ѡцѣстит себе ѿ си. боудеть сос8 на
и добрѣ стребованъ влцѣ во все блгооуготовленъ. ꙗвѣ есть
по своей воли чть та б8деть. аще бо кто рече ѡчтится а
слѣдовалное възврати ѡглашенїе. аще ли не ѡчистится. боуде
сос8 на бесчестие и не потребованъ влцѣ. съврѣшенїю достои

[illegible]ю. дша и телесе всяку печаль [illegible]
[illegible] или дне чл҃вка желая. Ѿсуду [illegible]
[illegible] силъ. яко же оужы оумъ въ [illegible]
[illegible] влекущи. растерьгнуті в свободъ [illegible]
[illegible] бора. и истазая помышленія ратныхъ
[illegible]. и съ чтымъ срцмъ мл҃твы возлаеть.
[illegible] аще ли же не тако начеше скру-
[illegible]

[illegible] третія мл҃твы.

[illegible] начинается и простирати руцѣ и
[illegible] призывая. си бо суть яко
[illegible] вторыя паки начинается
[illegible] внутренія же ратникы не
[illegible] и не изплагаеть и
[illegible] и плененію про-
[illegible] же въ лица ему
[illegible] създѣвають. ты
[illegible] Ѿсуду
[illegible] послушанием.
[illegible] творити.
[illegible]

сїи схона ини же сице изыдѫ ѡрѫдїа. не хощеть бо единъ быти праведенъ. но всѣ подобати се бо противюу силѣ.

X.

Исаака Сирина, слово 80-ое, по ркп. М. Синод. Библ., № 4 XV—XVI вв.

(л. 331) сказанїе ѡбразовѡмъ добродѣтелеи кая крѣпость коегожо ихъ и кое различїе. слово

Добродѣтель телесная въ безмолвїи тѣло ѡчищаеть ѿ т его. добродѣтель (л. 331 об.) же смысла смѣрае дшѫ и пр жаеть тѫ ѿ размышленїи дебелы гѫбащи, да не размышл въ си стртнѣ, нѫ паче движется въ видѣнїи еѫ тоже вид приближаеть тѫ въ разѫмъ оума, еже нарицается видѣнїе и щестовно и то е дховная добродѣтель, то бо възвышаеть смы ѿ земленыи и приближае тъ первомѫ видѣнїю дха. и къ бѫ съ влаетъ смыслъ и видѣнїю славы неизглаанныѫ, еже е движ разѫмѣнїя величьства и естьства его и ѿлѫчаеть ѿ мира се чювьства его. и ѿ сего къ ѫпованїю нашемѫ ѡномѫ прележа извѣстѫемся и въ извѣщенїи полѫченїа его бываемъ. и се е о ренїе ѡ немже рс апл, сирѣ, извѣщенїе в нем же весел оумъ мысленѣ, рекше ѫпованїемъ ѡбѣтованны намъ. что ж сїа, и како коежо сихъ е. слыши телесное жителство еж бѣ, телесная же дѣла нарицае, бываемая въ ѡчищенїе п въ дѣланїи добродѣтелїи дѣлы (л. 332) явленными. в ни процѣжается кто ѿ нечистоты плоти. жительство же смы дѣло срца бываемо беспрестаннѣ, въ попеченїи сѫда, сирѣ пр

рце показа и гь ре и ѿ срца исходать помышлениꙗ злаꙗ. и
аны не прелщаитеса. что тѣсна врата и прескорьбенъ путь
ъводаи в жизнь и блжни нищии дхомъ. сиричь иже ни едини
ысль мира сего стажавшеи в себе. гль же петръ аплъ трѣз-
итеса и побдѣте. ꙗко оупостать вашь дьꙗволъ ꙗко левъ рыкаꙗ
оди ищеть кого поглотити велѣкыи павель ꙗвленѣниша ѡ срчно
ранении пишеть къ ефесиѡ. ꙗко нѣ ваша брань крови и плоти.
анка и бжтвенѣи ѡци наши въ свои писании ѡ хранении срца
зрѣкоша ꙗвлена ищущии. пре всими же три вещи подобаеть
ти въ себѣ притворити. и тако искомое начати. беспечалие
безсловесны и блгныхъ вещеи. сирѣ еже ѿ всѣ оумртвие. свѣсть
чту. схранити себе незазорна своею съвѣстью и непристртна
въ чесо любо прележа сущи вѣка сего. ни самого того тѣла. та
(л. 106) сѣдъ въ кельи безмольвиѣ. и въ едино особь оугли, вънемли
творити еже тебѣ глю затвори дверь и ѿими оумъ свои ѿ вса-
кого суетества. сирѣ временна. та прилипи ко персемъ своꙗ браду.
съмѣшаꙗ чювьствение ѡко съ оумомъ. въсреди чрева сирѣ въ
пупъ. въстагни же и ноздренаго дха дыхание. еже не часто
дыхати. испытаи оумно въпутрь въ оутробѣ ѡбрѣсти мѣсто срчное.
идеже оубо вмѣстишаса вса дшвныꙗ силы. и первѣе оубо тму
ѡбращеши и дебельство. несумнено пребывающу же тебѣ и се
дѣло нощь и днь творащю. ѡ чюдо и ѡбращеши непрестанное
веселие. егда бо ѡбраще оумъ мѣсто срдцьное видить воскорѣ
абие ꙗже николиже видаше. видитъ посредѣ срца воздухъ. и себе
свѣтла всего. и расужденнꙗ исполнена. ѿтолѣ. егда приникнеть
помыслъ прежде да иже возатиса или мьчатиса. призывание ісу
ха. ѿгонаеть сего и без вѣсти творіть. ѿтуду оумъ злопомнѧ
на бѣсы. въздвизаеть иже по естеству гнѣвъ. и изгонѧ низлагаеть
мысленниꙗ ратникы (л. 106 об.) другаꙗ же навыкнеши. съ бмъ

стрстей ѿ очїю смысла. и зрить въ ѡнѫ славѫ. абїе възвышаетса смыслъ въ ужасѣ. и аще не би бъ предѣлъ положилъ в животѣ семь таковы вещемъ, колико подобаетъ коснѣти в ни. и ѡбаче аще би прощено въ все животѣ чачи, не имѣлъ би изыти ѿтѫдѹ ѿ видѣнїа и. колми паче тамо идеже сїа вса нѣсоу. добродѣтель бо ѡна бепредѣлна е. и в самы тѣхъ вещехъ съставиѣ бѫде, вънатрьѫдѹ црьскы дворъ, аще сподобися жителства ра нашего; како убо може пакы смысль изыти и удалитиса ѿ дивнаго и бжтвна видѣнїа ѡного и пасти во инои вещи. ѡ горе на іако не познавае дшь нашихъ. ниже в кое жителство звани быхѡ. и жизнь сїю неможенїа и уставленїе живота и скорби мира. и самыи тъ миръ и злобы его и покод его вмѣнаемъ іако сѫ что. нѫ ѡ хе иже едине силныи, блженъ ему (л. 333 об.) заступленїе ему ѿ тебе и въсхожденїа въ срци своемь завѣща. ты ги ѿврати лица наша ѿ мира въ желанїе твое донде оубо види егоже е. и не вѣрѹ име сѣни. іакоже истинѣ. новосътвори и ѡбнови въ смыслѣ наше ги. тщанїе преже смрти, іако да в ча исхода нашего разумѣемъ, како бѣ въхѡ нашь и исходъ въ миръ съ. донде же скончае дѣло в неже звани быхѡ по воли твоеи, въ жизни сеи пръвѣе. и по си възнадѣемса въ смыслѣ исплъненѣ упованїа прїати великаа по ѡбѣтованїю писанїи. іаже уготова любовь твоа въ вторѣ ѡбновленїи, ихже пама хранитса въ вѣрѣ таиньствъ.

XI.

Исаака Сирина, слова 15 и 16-е, по рки. М. Синод. Библ., № 457, XV—XVI в.

(л. 67 об.) Тогоже ѡ различїи иже въ безмолвїи расѫжденїа и ѡ оумнѣи власти и доколѣ имать сїа

власть ѐже двигнѫти своа движенїа въ различи ѡбразъ млтвны. и кыи ест҃в данын предѣлъ млтвныи и даже и доколѣ ѡбладаеть в то молитса. и ѐгоже прехода предѣла не быти сеи млтвѣ. аще и нарицанїемь млтва глетса свершаемое. сло ѕі.

Слава излиавшиом богатнѣ своа дарованїа въ члцѣхъ. ꙗко плотаны сѫщи сътвори слоужитела тѣ своа въ чин бесплотны ѥстьствъ, и сподоби пръстъны ѥстьство глати ѡ таковыи таина и паче по на грѣшны. иже недостоины сѫщи ниже слышати таковы слове нѫ бгтїю своеѧ разверзе ѡмрачение (л. 68) срца нашего. еже смотрити ѿ видѣнїа писании и оученїа великыи ѡць, не бо сподобихса ѿ своего подвига имѣти искѹсъ единомѹ ѿ тысѫщъ, ихже моими рѹками завѣща. и паче в семь списанїи, е хощоу изложити къ подвиженїю и просвѣщенїю дшь ваши и прочитаюши сїа негли оубо възбоудатса приближитиса дѣланїю ѿ желанїа сего. ино є сладость млтвы и дрѹгое є видѣнїе млтвы. чтнѣиши же втораа пръвыѧ ѥлико съвръшенъ члкъ несъвершенаго ѡтрочате. ѡвогда оубо оуслажаютса гранеси въ ѹстѣхь и гранесословїе бесчислено бываѥ единого гранесе въ млтвѣ. не попѹщающе на инъ гранѣ тещи и сытости не вѣсть. ѡвогда ѿ млтвы ражаетса видѣнїе нѣкое. и млтвѹ ѿ оустъ ѿсѣцасть и бываѥ ѡнъ видѣнїемь тѣло без дыханїа оужасае. таковое глемь млтвы видѣнїе. а не ꙗко безоумнїи глать, виды нѣчесого и зракъ и ѡбразъ мъчтанъ. и пакы въ видѣнїи се млтвно мѣра є и расѫженїе дарованїи и даже (л. 68 об.) до сего млтва є, занеже не и еще мимоиде мысль. еже не быти млтвѣ, еже ѹбо есть вышьше тоѧ. ибо движенїа ꙗзыка и срца въ млтвѣ ключе сѹть а ꙗже по сих вхо и кровы. да престанѹ же всакаа оуста и всакъ ꙗзыкъ и срце иже помысло хранитель. и оумъ еже чювъство кръмникъ.

[illegible] поже рѣхомъ начеиьшему и сред-
[illegible] щеное взыті начало иже въ свѣ
[illegible] тися. естьства стр҃темъ ѡхуж-
[illegible] ко бо оумалити стр҃ті немощно.
[illegible] исходять помышлениꙗ лукава
[illegible] ихъ есть пятиꙗ оуставъ ѿгнано
[illegible] е въ стр҃тиъ противлениемъ.
[illegible] ъспадаетъ оумъ. ѿсуду оумъ
[illegible] ѡ иноѣ срдцю възпиваниемъ
[illegible] ымъ вниманіе и вотною како
[illegible] хованныхъ вѣтръ тогда превип-
[illegible] и. ѡбанюща бо безду срдцу
[illegible] разоряются и без вѣсті бывают
[illegible] не [illegible] сие ѡ иноѣ за
[illegible] же и скоро тишину оувѣдают.
[illegible] и не братися немощно. се бо
[illegible] единого есть. иже въ оуединени
[illegible] пребываниꙗ. ѿ сего
[illegible] восход по [illegible] смотрѣ-
[illegible] совершенни (л. 108) иже убо [illegible]
[illegible]

мл҃тва и̓ и̓но съвершаемыѧ вещи. и̓ногда же сїа гл҃емаа дх҃овнаѧ мл҃тва в нѣкы пѫть прорицае и̓ въ и̓ны разоу, въ дрѹгыхъ врѣмен оу̓мное. Видиши ли како размѣнѣють ѿци прорицанїа во довны веще. то бо и̓звѣсто и̓менъ (sic) сѫщими зе съставлѣетсѧ вещи. здравое же и̓ли и̓стинно и̓ма бѫдѫщаго вѣка вещи никако, нъ ѐдинъ разоу простъ. превыше всѧкого прорицанїа и всѧкого състава и̓ зрака и̓ ѡ̓блѣска и̓ ѡ̓браза и̓ сложны и̓менъ. Сего ра внегда възвыситсѧ разоу дш҃евныи ѿ видимаго мира ꙗ̓коже хотать ѿци твора ꙗ̓вленїе тоѧ. поне и̓мена ѐѧ и̓звѣстнѣ никто вѣсть. нѫ да ѹ̓тверда тоѧ дш҃евныѧ помыслы прорицанїа твор и̓ притча по словеси и̓же въ ст҃ы дїѡнисїа рекшаго, ꙗ̓ко притчами и̓зречении и̓ имении могоущими и̓ гл҃ьми творя чювъств ра. внегда дѣиство дх҃овнымъ двигнетсѧ дш҃а къ ѡ̓нѣмъ бж҃твенымъ. и̓злишно на ѐсть тогда чювъства же и̓ ѐже (л. 71) тѣми дѣиствїа. ꙗ̓ко оу̓бо силы дш҃а дх҃овныѧ и̓злишни сѫть. внегда дш҃а побна бж҃твѹ оуставлена бѫде непостижны съединенїемъ. и просвѣтитсѧ лѹчею высокаго свѣта въ свои движенихъ. Прочее брате вѣрѹи, ꙗ̓ко власть и̓мать ѹ̓мъ расѫти своа движенїа даже до мѣста ѐже въ мл҃твѣ чистоты. ѐгда же доспѣеть тамо и̓ невъзвратитсѧ въспѧ и̓ли ѡ̓ставить мл҃твоу, тогда бывае мл҃тва ꙗ̓коже нѣкыи ходатаи посредѣ дш҃евны и̓ дх҃овны. ѐгда ѹ̓бо двигнетсѧ въ дш҃евнои странѣ ѐ. ѐгда же въ ѡ̓нѫ странѫ вниде престаеть ѿ мл҃твы. и̓бо ст҃їи въ бѫдѫще вѣцѣ не мл҃твоѫ молѧтсѧ ѐгда оу̓мъ и̓ пожретсѧ ѿ дх҃а нъ со ѹ̓дивленїемь въдворѧѫтсѧ въ веселѧщеи славѣ. сице и̓ въ нб҃ внегда сподобитсѧ оу̓мъ почювати бѫдѹщаго блаженьства и̓ себе забывае и̓ всѣ сѫщи зде. и к томѹ взимаете движенїе въ чесомъ. Сего ра съ оу̓пованїем дръзае кто гл҃ати, ꙗ̓ко всѧкоу добродѣтель бываемѹ и̓ всѧкъ чин мл҃твы. аще же телесе аще же мыслїю самовластное (л. 71 об.)

отѣнїе настаяаае и подвизаѧть и самого оума иже сѫща пра
ртѣмъ чювъствами. внегда же дхoвное строенїе и смотренїе
исподѣеть ѹмо, иже чювъство и помысло строитель Ѿемлется
самовластное Ѿ естьства и наставленїемь наставлаастсѧ тога и
ставлае. и где тогда бѫде млтва, егда естьство власть не
же имѣти на себѣ. но иною силою наставлается иже не вѣсть
движенїа мысли исправити възмоцп има. в нихже аще хощеть
ѣ плѣненїемь съдержитсѧ в чa ѡвъ и Ѿ того наставлаетсѧ иде
ночювaеть. нѫ ни хотѣнїе възъима тога. ни аще в телеси е
ни внѣ тѣла вѣ но свѣтельствѹ писанїа, прочее оубо плѣненомѹ
сице и себе невѣдащѫ бѫде млтва. сего ра никтоже да хѹлить
глати дерзаеть. мощно е молитисѧ дховною млтвою. спѫ бо
рзость творѧть и съ гордынею молѧщеса и простїи разоумомъ
себѣ лъжѫщеи. ѩко егда хотать молатса дховнѫ млтвѫ. съмѣ
еномѫдренїи (л. 72) же и смысленїи сипехода наоучитисѧ Ѿ
ць и разоумѣти предѣлы ества. и сеи дръзости своѧ мысли дати
е тръпѧ. и т и рѣ. да чесо ра понеже нѣ млтва млтвны тезоименьством
нарицаетсѧ сїа неизреченнаа расть. Ѿ вѣ. виновное сице
ыти глемъ. занеже въ времѧ млтвы даетсѧ достоины и Ѿ млтвы
иать вннѫ. понеже нѣсть сея славнѣ и мѣсто пришествїа. нѫ еже
аковое время по сты Ѿць свѣтельствѫ. сего ра се тезоименьство
млтва нарицаетсѧ. занеже Ѿ млитвы наставлаетсѧ оумъ къ
номѹ блаженствѹ и за еже млтвѣ томѹ быти вина и въ ина вре
ена мѣста не имѣти. ѩко ѩвлаю съписанїа Ѿць. Видѣхо бо
ногыа Ѿ сты ѩко и въ житїи тѣ е стоѫщи на млтвѣ и въсхы
щены оумо. нѫ аще кто въпроси, чъсо ра въ сїе тъчїѧ времѧ
ываѫ сїа великаа и неизреченнаа дарованїа, рече: занеже в сїе
ремѧ множае всего времене члкъ оуготовленъ и събранъ е еже
вимати бжїи желаѫ и чаѫ Ѿ него млть и въскорѣ (л. 72 об.)

рещи. время ѐ стоянїа при црквы двере въ еже молитися и прошенїе молящагося в се время подобае датися. кое бо ино время есть в не чл҃къ оуготовленъ и въ сохранени бывае. яко время в неже молитися хощетъ или подобно ѐ негли въ время в неже спи или дѣлаеть что или смѣшенїю оумꙋ бываеть еже полꙋчити единѡ ѿ сицевы. се бо аще и стїи время праздности не имѣ поне въ всяко часѣ оупражнѧеми сѫть въ дх҃вны. нѫ оубо ѐ егда не въ оуготовани млтвы стоѫще сѫ. многажди бо или поꙋчаѫтся въ нѣкы иже въ житїи или въ видѣнїи тварен и съ иными иже по истинѣ полезными. нѫ въ время млтвы бви точїю вниманю оумное видѣнїе и к немꙋ простираѫ вся своя движенїа и молбы ѿ срца съ тщанїемь и топлотоѫ безпрестанноѫ приносити емѫ. и сего ра въ сїе время в неже оуединенѣишее попеченїе прилежи дши подобно ѐ ѿ него тещи бжтвное блгооувѣтьство. се бо види яко внегда свщенникъ блгооуготовитсѧ (л. 73) и на млтвѣ стане блгооувѣщеваа бжтвное и моляся и събираа оумъ. тогда приходи дхъ стыи на хлѣбъ и на вино възложеное на жрътовникъ. и захарїи же въ время млтвы явися агглъ їѡаннꙋ рѫтво блговѣсти. подобнѣ и петрꙋ на горници молящꙋся въ время шестаго часа явися видѣнїе наставльшее на азычьское призванїе сънесенѫ съ небесе плащаницеѫ и иже в неи животны. и корнилїю молящꙋся явися агглъ и рѐ емоу яже ѡ немь писаннаа. и паки їсоу навїинꙋ снꙋ на лици ничащꙋ въ молитвѣ гла емꙋ бъ. и паки ѿ оцѣстилища иже свыше кывота. ѿ него же свщенникъ наꙋченъ бываше ѿ ба явленїа комꙋждо должны. въ время в неже архїереи единою лѣта въхожаше въ страшное время млтвы колѣно всѣмъ снѡвъ їилвѣ събрано. и въ внѣшнеи стоящи свїаїи на млтвѣ. внегда вхожааше архїереи въ стаа сты и пометааше себе на лици слышаше словесъ бжїихъ явленїемь страшными и

неизреченным. (л. 73 об.) ѡ что страшно ѡно таиньство еже бывшашеся въ ѡно время, тако и всяка явленія сты явльшася в время мятвы бываатъ. кое бо время дрѹгое стое и сщенїю подобно и в данїе дарованїемь яко иже мятвы время в неже събесѣдѹеть кто боу. в то бо время в не къ боу молбы и моленїа и еже с ни събесѣдованїа бываѫ, всяка движенїа и помышленїа ѿвсюдѹ с нѹжею събирае чякъ и ѡ бѕѣ едино размышляеть и срце свое исполнено ѿ него има и ѿсюдѹ разоумѣваеть непостижная. тѣхъ бо стыи по мѣрѣ когожо движется в не и ѡ нихже кто молится вещь прїемь движется в не. тѣмь въ вниманіи мятвы пресѣцаются движенїа и оужастїю оужасается и пожирается оумъ и желанїа своего прошенїа забывае и въ глѹбоцѣ оупоенш погрѫжаются движенїа его и ѡ в семь мирѣ. и тогда не бѫде тамо различїе дши ниже тѣла ниже чесого памяти, якоже ре бжтвеныи великыи григорїе. (л. 74) мятва есть чистота оумнаа, яже едина ѿ свѣта стыя трца съ оужасенїемь ѿсѣцается. видиши ли како сѣчется мятва оужасенїемь смотрени ѡнѣ иже ѿ нея раждаемы въ ѹмъ. яко преже рѣхъ в началѣ списанїа и въ ины многы мѣстѣ. и пакы съ ре. чтота оумнаа е высокошествїе мыслены яже ретитися нбнои масти ея прозрачить въ время мятвы свѣтъ стыя трца. и ъ и ро. да кога сподобляется кто сїа блгти вся. ѿ и в ѣ т ъ. въ время мятвы рече, егда ѹмъ съвлачить ветхаго чяка и ѡблачится в новаго блгтя. тогда свою чтотѹ оузря побиѫ нбноя масти яже мѣсто божїе ѿ старѣства сновъ изряевы именовася внегда явися имъ в горѣ. да оубо яко рѣхъ не дховнѹю мятвѫ подобае нарицати сїе дарованїе и блгть нѫ рожденїе чтыѫ мятвы иже дхмь ниспосылаемыя. тогда оумъ тамо превыше мятвы бываеть и въ ѡбрѣтении лѹчшаго мятва ѡставляется и тогда не мятвою молится нѫ въ нетоуплени (л. 74 об.)

бывае в непостижимы веще превышележащи. иже оумирающи мирови и оумолцае в невидѣнiи всѣ иже зе. се есть невѣдѣнiе превышьше разоума. еже речеся. се е ѿ неиже реченно бы. блаженъ достигыи невидѣнiе еже млтвы неразлучно. его да сподобимся блгтiю единороднаго сна бжiа емꙋ подобае всяка слава и чть и покланянiе и нвѣ и прно и в вѣ вѣ (sic).

XII.

Симеона Новаго Богослова о молитвѣ, по ркп. М. Синод. Библ., № 950 (XV вѣка).

(л. 101) Того симеѡна ѿ млтвѣ.

Три су вънимания и млтвѣ ѡбразѣ. ими же дша възводится или низъводится. възводится оубо во свое время сiя приимша. низводiтжеся безвременно и несмыслено. сiя держащи. вънимание же и млтва свяауется. яко дша с тѣло. яко кромѣ единогѡ (л. 101 об.) ни дрꙋгое състоится. за два же ѡбраза ѡбоя смѣшаются. первѣе оубо яко трезвѣние съпротивъляется грѣху. разумъ нѣкии сущия прѣтча послѣдьствующі же млтва. яже ѿ храненим и претыкание творящее помыслы. оубиваеть абiе и без вѣсти творить. вниманию единому не могущу сiе съдѣлати. сiя бо есть дверь животу и смрті. сiрѣ внимание ими же аще ѡчищающися. трезвѣнием оутвержаемся. аще лi же бесъ хранения творяще сiя. ѡскверняемся и непотребны бываем. елма оубо внимание и млтва на три часті раздѣляется якоже рѣхомъ. потреба и свойства единого коего сихъ изъѡбличити. да хотяи жизнь оулучити. изволить дѣлати ѿ сихъ сокровенныя трехъ оуставехъ оутвержеся и изберет лучшее. яко да не ѿ невѣдения хужьшее

ержа ѿ лучшаго оупустится. перваго бо вниманиꙗ свойства оу сна. егда кто на млтвѣ престоꙗ и руцѣ и ѡчи и оумъ възбражаꙗи. добротою нбною мечьтаемь. и англкыми чиноначальи (л. 102) и жилища праведны. и просто рещї вса елика оуслыша ѿ бжтвены писании сиа во времѧ млтвы исбираꙗ во оумѣ. въздвизаеть оумъ свои въ любовъ бжтвную. ꙗвѣ възпраꙗ на нбо. есть егда и слезы ѿ очию испущаꙗ. по малу нѣкако въ срци кычится и възмлется и мнить бжтвено оутѣшение быти бывшее. и симъ дѣлание молитса присноходити. сиа знамениꙗ прелести суть. доброе бо недобро. егда недобро буде. аще безмольвствуеть таковыи чловѣкъ безмолвиемь неисходны не клѣти. невозможно есть неиступити оумомъ. аще же равно во стрть сию невъпаднеть. въ достижение добродѣтеле. или въ бестртие доити невозможно. ѿ сего бо вънимаиеꙗ прѣльстишаса еже свѣ ꙗвьствено видаще и благовониꙗ нѣкоꙗ ѡбонѣвающе и гласы слышаще. и ина многа такова. и ови оубо жилище бѣсо до конца быша. ѿ мѣста на мѣста. и ѿ страны въ страны. оумовредно бывающе (sic) ѡви же иже въ аггла свѣтла прѣѡбразуема. неразумѣвше и приемше прѣльстишаса. и неисцѣльнѣ (л. 102 об.) прочее до конца пребыша ни единого наказаниꙗ ѿ чловка приемше. но своима рукама и сами себѣ оубиица быша. се ѿ прелестьшаго и наоучени бывше. друзии низъ стремнаꙗ мѣста себе низвергоша. инии южи себе оудавиша. и кто оубо изрече различныꙗ диꙗволѧ прелестї. есть же ѿ сихъ речены мощно разумному навыкнути которыи прибытокъ иже ѿ перваго вънимаииꙗ. аще ли же равно и въ сиа не впадоть кто. пребываниꙗ ради еже съ инпми. ѡщелщемъ бо и сиꙗ приключаютса. безъ оуспiха (sic) ѿ того въ всеи своеи жизни ходить.

ѡ вторем вниманиi стго семеѡна.

Второе же вниманіе се ѥ҃. егда оумъ ѿ чювьствъ своиꙃ събира и внѣшьнѣмь чювство храни и всѣми мысльми събираемъ. се въ сустѣ забывса ходить. и овогда оубо помысло истязаниꙗ творя. ѡвогда ꙗже къ бу҃ молбы приносимыя оусты внимаꙗ. ѡвогда оубо плѣнныꙗ помыслы к себѣ привлача. ѡвогда же и самъ ѿ стр҃тей ѡбьꙗтъ бывъ пакы начинаеть нужею к себѣ приводити. и нѣ (л. 103) сице борящему смиритися коли. или побѣды вѣнцемъ оувастися. оуподоби бо ся таковыи чл҃вку нощию борющумся иже оубо гласы ратнико слышити. и раны приемлеть. видити же чистѣ кто суть. или ѿкуду приидоша. или како брань творя или чсо дѣлма немощно. за еже оуму тмѣ виновну быти таковѣи тщетѣ. и не оубѣгнеть таковыя борася и сврушаемь ѿ мысленыхъ иноплеменникъ и трудъ оубо поемля мьзды же лишае. но ѿ ще-славиа (sic) оукрадаемъ ꙗко сы смотритель. и ѿ того ѡбланъ и нароуганъ. есть егда инѣми ꙗко тѣмиже осужаемь и възношаемь и пастыря ѡвцамъ себе оставляꙗ слѣпцоу подоблься. и водити слѣпца ѡкушаася. си втораго вниманиꙗ ѡбрази ѿ ипхже мощно трудолюбивому навыкнути таковую тщету.

Ѡ третьи вниманиі.

Се и ѡ третьемь вонимании гл҃ти начинаемъ вещь странну и неоудобь сказанну. не видящимже и не токмо неоудобь разумна но ѿнудъ и невѣрна. дѣло (л. 103 об.) не во многыихъ ѡбрѣтаемо. мню же ꙗко таковому добро къ послушанию притещѣ (sic). ибо послушение своего рачителя. ѿныне настоꙗщаго вѣка ѿтрасше. и беспечална и беспристрастна того ѡставльше. бл҃готечна и нелѣностна ко искомому пути съдѣваеть. аще же и наставника нелестна пзъѡбрящеть. ѿ коего бо временныихъ оумъ ѿторьгнеть. сии же послушаниемъ оумртвився всякому пристр҃тию мира и тѣла. или ѿ коеꙗ оубо печали привлачится

іже бви и своему Ѿцю. дша и телесе всяку печаль възложивыи. і не ктому себе живыи. или дне члвчка желая. Ѿсуду мысльныя ѡбъходы не постоянны сиіъ. яко же оужы оумъ въ бесчислены прилогы помышление влекущи. растерьгнутї и свободъ сыи является и съ блгтию бора. и истазая помышлення ратныкъ (sic) Ѿгонлеть блгохудожнѣ. и съ чтымъ срцмъ млтвы воылаеть. се начало иноческаго житиа. аще ли же не тако начеише скрушаетса за суетество.

(л. 104). начало третиа млтвы.

Не Ѿ еже събирати горѣ начинаетса и простирати руцѣ и събирати мысли и съ нбсъ помощь призывая. си бо суть яко рѣхо первыа прелесті свойства. но и Ѿ вторыя пакы начинаетса вышнпми чювьствы оумъ събірая внутреная же ратникы не вида. таковыи яко рѣхѡ низълагаетса а не ипалагаеть и оуязвляетса и не вѣсть яко пленнъ ведеть. и пленникѡ противитіса не може всегда на хребтѣ его. па же на лици ему дѣлають грпшники. и тъщеславна я прѣзорива съдѣвають. ты же аще хощеші сие свѣторадное и красное дѣланпе начати. Ѿсуду положі начатокъ оусердьствуи съ ѡпаснымъ послушаниемъ. еже слово выше въ образѣ. потреба ти съ свѣстию вса творити. кромѣ бо послушаниа ни съвѣсть есть чта. и съхранити свѣсть должень есі. первѣе бо бвї. потом же и ѡцю своему и трее ко члвкмъ и вещемъ. и бу оубо доджень еси съхранитi съвѣстъ. да елика вѣси неоугодна суть ему всю волю свою Ѿдаті да яже глти по разуму его (л. 104 об.) вса творити. ни прилагая ни оулагая. къ члвкмъ же лѣно ти есть съхранити свѣсть. да яже ты ненавидиши другому да не сътвориші. ѡ вещех же еже кромѣ потребы должень еси хранити ѡ всакоі вещи въ пищи же и во питии и одежи и просто рещи вса творитi не ѡблячаемь въ

чесомь ѿ свѣсти. елма же прѣѡчтїхомъ и препутьствориxо ...
наго вниманиꙗ. аще годѣ есть и о того своиствѣ ꙗвѣ и ...
изремъ истиннаго же и нелестнаго вонимaниꙗ. срце да ...
оумъ въ молитвѣ. и внутрь присно сего ѡбращатiсѧ и ѿ ...
глубины молениꙗ воспущатi къ гу҃. въ си оубо въкусивъ ...
блгъ г҃ь. не ктому ѿ обители срчныꙗ изводитсѧ. рещи бо и ...
съ апл҃мъ еже добро есть на здѣ быти. и всегда таковы...
мѣста ѡбхода навѣтныꙗ мысли вражиꙗ низлагати ѡбьоуч...
не видащи же сiе оубо ст҃ное дѣлание. жестоко зѣло ...
и неоудобезьно (віс). и есть воистину оудавна вещь и нужна ...
токмо же новоначалнымъ. но и тѣ иже искусы крѣпко (л. 10...
приемшимъ. не еще сладость въ глубини чрева приемших...
ѿславшихъ. а еже сию сладость приемшеи и сїе наслаждез...
гортанемъ срчнымъ въкусившии с павло и ти възовуть. ...
на разлучи ѿ любви хв҃ы и прочаꙗ. ибо ст҃ыi ѡц҃и наши ...
шавше г҃а гл҃юща. ꙗко ѿ срца исходать помышлениꙗ зла оуб...
ства и прилюбодѣꙗниꙗ татбы лжасвѣдительства и та су ...
наща чл҃вка. и вънутрьнее отькланици. что быти наказа ...
вънѣшнее еа будеть что. ѡставлыше всаку ину добродѣте...
дѣлание. нужно въ сiе срдное хранение подвигошаса. ...
видаще. ꙗко бо симъ всако дѣлание ино без троуда оудер...
кромѣ бо сего добродѣтель не може быти. сiе оубо нѣчии ѿ ...
срчное безмолвiе пронарекоша. инии внимание. друзїи хра...
срца. нѣцїи же трезвѣние и супротiворѣцие. всi бо подобно ...
земла срце дѣлаша. и симъ бж҃твеныꙗ манны напитатiсѧ ...
чиша i ѡ сем же ре церковникъ. веселиса оуноше во оу...
твоеи и ходи въ путехъ (л. 105 об.) срца твоего непороч...
и ѿрини прогнѣвание срца твоего. и аще дхъ ѡбладаю...
възыидеть на та мѣста своего да не ѡставиши. мѣсто же ...

срце показа и гь ре и ѿ срца исходать помышлениꙗ злаꙗ. и
инакы не прелщаитеса. что тѣсна врата и прескорьбенъ путь
въводаи в жизнь и блжнии нищии дхомъ. сиричь иже ни единиꙋ
мыслъ мира сего сташавшеи в себе. гль же петръ апслъ трѣз-
витеса и побдѣте. ꙗко супостать вашь дьꙗволъ ꙗко левъ рыкаꙗ
ходи ищеть кого поглотити велѣкыи павель ꙗвленѣнша ѡ срчно
хранениии пишеть къ ефесиѡ. ꙗко нѣ ваша брань крови и плоти.
елика и бжтвенѣи ѡци наши въ свои писании ѡ хранении срца
изрѣкоша ꙗвлена ищущии. пре всими же три вещи подобаеть
ти въ себѣ притворити. и тако искомое начати. бесечалие
бесловесны и блгнныхъ вещеи. сирѣ еже ѿ всѣ оумртвие. свѣсть
чту. схранити себе незазорна своею съвѣстью и непристртна
въ чесо любо прележа сущи вѣка сего. ни самого того тѣла. та
(л. 106) сѣдъ въ кельи безмольвиѣ. и въ едино особь оугли, вънемли
творити еже тебѣ глю затвори дверь и ѿими оумъ свои ѿ вса-
кого суетествиꙗ. сирѣ времениа. та прилипи ко персемъ свою браду.
съмѣшаꙗ чювьственое ѡко съ оумомъ. въсреди чрева сирѣ въ
пупъ. въстагни же и ноздренаго дха дыхание. еже не часто
дыхати. испытаи оумно вънутрь въ оутробѣ ѡбрѣсти мѣсто срчное.
идеже оубо вмѣстiшаса вса дшвныꙗ силы. и первѣе оубо тму
ѡбращеши и дебельство. несумнено пребывающу же тебѣ и се
дѣло нощь и днь творащю. ѡ чюдо и ѡбращеши непрестанное
веселие. егда бо ѡбраще оумъ мѣсто срцьное видить восхорѣ
абие ꙗже николиже видаше. видитъ посредѣ срца воздухъ. и себе
свѣтла всего. и расужденииꙗ исполнена. ѿтолѣ. егда прииникнеть
помыслъ преже да иже возлтиса или мьчатиса. призывание ісу
ха. ѿгонаеть сего и без вѣсти творіть. ѿтуду оумъ злопомна
на бѣсы. въздвизаеть иже по естеству гнѣвъ. и изгона иззлагаеть
мысленииꙗ ратникы (л. 106 об.) другаꙗ же навыкнеши. съ бжь

блюдениемъ оума Іса въ срци держа. сѣдя бо ре въ клѣти свое
и та всему наоучить та. въпро. и почто первое и втор
хранение не може съвершити инока. ѿвѣ. понеже не по чи
спа проходать. сиа бо лѣствичею листвичникъ иѡанъ оутвер
сице гла. ѡви стрти ѡхѫждающе. ѡві поюще и множае въ
терпаще. ѡві въ млтвѣ пожиаваюіце. ѡви на видиние зраще
глубпни хода по листвичному ѡбразу. ре бо да изыщетса гадан
иже оубо на листвицю възыити хотащеи не свыше долѣ ступаю
по ѿ долу горѣ. и первѣе оубо на первыи степень восхода та
и на иже по немъ по единому вса. и тако мощно ѿ земла во
тати и къ нбсѣ вознестиса. аще оубо мыслимъ въ мужъ съве
шенъ исполнениа хва доити. по подобию младенца. оудовных
възрасть дѣтемь оутвержени листвицѣ. начало положимъ. да
мужа и старца мѣры по малу восходаща достигне.

а. и первыи възрасть иночьскаго степени се есть си
стрти ѡхужати еже есть начинающи.

в. въторыи же (л. 107) степень и по возвращении твор
дховнаго. ѿ младенища въ юношество есть пѣньное преистечени
про (sic) стртьном бо ѿгнании и ѡхуждении пѣние языку по ест
ству дается понеже немощно пѣти гві на земли чюжеи. ср
стртномь срці. сїе же знамение преспѣвающихъ есть.

г. третии же степень и повъзрастнѣвше ѿ юношества в
мужь дховенъ пришедша есть молитвеное пождание. еже ест
преоуспѣвшихъ. различие же имать млтва ѿ пѣниа елико и
съвершенъ мужь юному и отрочати по степеню иже възыдохом

д. к симъ четвертыи по възрасти есть дхвнъ. старца
сѣда иже есть свершеныхъ. се путь скончаса и конць лѣстви
пріатъ. симъ оубо сіце положено и ѿ дха чюднѣ оставлено
немощно инакому мужу быті младенцѫ и въ сѣда старца оуста

взяти разв҃е первыи степенмь ıакоже рѣхомъ начеьшему и средним҃ъ добрѣ шествовавъ на свершеное взыт начало иже въ свѣт принти. дховнѣ хотащему породитиса. естьства стртемъ ѡхуждение спрѣч срдцное храненне. инако бо оумалити стртı немощно. ѿсела бо ре спсъ (л. 107 об.) исходать помышлениıа лукава ськвернащаıа члвка. второе къ симъ есть пятиıа оуставъ ѿгнаниıо стртмъ и ѡхуждено срдчныимъ иже къ стртмъ противлением. еже къ бгу словесное желание. въспаладеть оумъ. ѿсуду оумъ многы находащаıа помышлениıа. ѡ мнозѣ срдцю вънимaнием иналагаıа ѿгонить и пакы вторыимъ вниманием и мотвою ıако множащаıа оуловлаеть. идеже дховныихъ вѣтръ тогда преиизлагаеть и зѣлныıа дхы страстеи. ѡбыкоша бо бездну срдцу възмущати призыванием існ҃ъ хс҃а. разорлютса и без вѣсті бывають ıако воскъ ѿ лица ѡгню. ѿтуду же изгнаномъ еже ѡ мнозѣ за чювьство развѣвают оумъ. тѣм же и скоро тишину оувѣдаютъ. ѿбѣгнути же ѿ нихъ до конца. и не братиса немощно. се бо иже въ муже свершенъ пришедша единого есть. иже въ оуединени всегда и иже въ срдца вниманин выину пребывающа. ѿ сихъ же и іже во сидинѣ разумъ спрѣч видиıа восходъ по малу смотрѣливыи възимаетса. еже есть свершеныих (л. 108) иже оубо сна въ свое времѧ и ѡбрѣтение прохода. сѡ можеть по изгнании срдцных стртеи. и въ пѣтии пождати. и въстающимъ помыслом въ чувьствах и иже ѡ мнозѣ оума смущению законно противитса. и оумное съ чювьственым ѡкомъ. егда се требѣ на нбо простреи. и чисто во истину помолитиса. и се единою и не многажды за иже воздухъ точию бо се ѿ на ищетса да бываеть срдце ѿ хранениıа ѡчищена. и аще корень будеть стъ по аплу. ıави оубо ıако и вѣтвѣи плодове. кромѣ же ѡбраза егоже рѣхом ѡ кои оумъ на нбо возимаıаи. и оумнаа нѣкаıа хота нѣчтатиса.

идолы паче а не истину съзерцаеть. за еже бо быти срдцу нечт҃у. первое и второе внимание не оуспѣваеть. ꙗко же бо во създании храма не первѣе верхъ потом ѡснование полагаемъ. не мощно бо се но паче съпротивно. но первѣе ѡснование потом здание и съ сімъ верхъ. спце и прі сихъ разумѣешія. первѣе оубо срдце хранаще и стр҃ти ѿ сего оумалдающе. дх҃овное храма ѡснование полагаемъ. ѿтолѣ же намъ пребывшую (л. 108 об.) кромѣ чювьств тишину. лукавых дх҃ъ. вторымъ вниманиемь противлающееа. скорѣе рещи оубѣгающе. выше ѡснованиꙗ стѣны дх҃внаго храма. въдрузимъ таже за свершеное къ бг҃у внимание и ѡлучение. верхъ храму протагнемъ и тако дх҃вныи храмъ свершимъ.

XIII.

Симеона Новаго Богослова о созерцаніи, по ркп. М. Синод. Библ., № 950 (XV вѣка).

(л. 78 об). ѡ мысленемъ ѿкровении дѣиствъвнаго бж҃твенаго свѣта и дѣлании ѹминѣмъ же и бж҃твенемъ добродѣтелнаго живота. слово еі҃.

Оставите в келии мꙗ единого заключена. ѡставите мꙗ съ бг҃мъ единѣмъ чл҃вколюбцем. ѿступите оудалите (л. 79) ѡставите мꙗ единого оумрти пред бг҃мъ създавшимъ мꙗ. да никто во дверѣ толцаеть. да никто же гл҃с испустит. да никто посетит мꙗ ѿ сродникъ и друговъ. да никтоже ми мысль ѿвлекъ ѿторгнеть видениꙗ добраго. и красна вида. да нико ми снѣд даеть ни питие принесет. доволне бо ми оумрти пред бг҃мъ моя. бг҃ъ млт҃вы. бг҃ъ чл҃вколюбцем. съшедшымъ на землю грѣшникы призвати и съ собою в жизнь въвести бж҃твеную. не хощу к тому видіті свѣта

мира сего. ни самое слнце иже ꙗ в мирѣ. вижу бо вку мое. вижь цра моего. вижд8 воистину сущаго свѣта и всякого свѣта съдѣтеля вижоу источии всякого добра. вижу вину всческых. зрю начало безначално ѿ него же приведена быша вся. имъ ожывляюся и пища всческыя исполняются. того бо хотѣние бывають и видатся и того волею исчезають вся. како оубо того ѡставль нынѣ иду не келия моея. ѡставите ма плакати и рыдати днь и нощь ꙗже погуби въ видимомъ мирѣ семъ. зрю сие слнце. зрю свѣ мирьскый чювьственый и темныи иже дшу не просвѣщае. ны же слѣпы очесъ (л. 79 об) кроми въ мирѣ жительствую. и въставше буду нынѣ видащии равни. въ нем же и азъ прельщае до конца веселяхся. всяко быти инъ свѣ не помышля. иже и живот ꙗко же реса есть. и вина еже быти и ꙗко безбоженъ. не видыи ба моего. ны не ꙗкоже благоизволилъ неизреннаы благооутробие ꙗвитися ѡкаꙗнному мнѣ и ѿкрыти види и позна во истину ба. его никто въ мири види ѿ члвкъ. внѣ мира бо есть. внѣ свѣта и тмы внѣ воздуха и свѣта и чювьства и всѣ. тѣм же и иначе чювьства видилъ бы. иже оубо по чувьствы сущеї ѡставите ма. не келию токмо заключите но и ровъ по землею ископавше съкрыите и тамо въведенъ бывъ. внѣ всякого мира. и вижу бесмртнаго вкы моего и създате. люблю умрти прильплуся видивъ ꙗко не оумрюу (sic). кая оубо ми полза прибы ѿ мира. что и инѣ приѡбрѣтають сущеи въ мирѣ во истину ничтоже. но нази въселятся и въдворятся въ гробы. и востануть нагѣ и судатся вси. ꙗко живо истинныи. ꙗко свѣ мира. ха глю ѡставльше (л. 80) възлюбиша тму и в неи ходя. изволивше ту вси. аще не свѣ примуть въсиꙗвъшии въ мирѣ его мирь не вомѣщае ниже видати може. тѣмь ѡслабите ми и ѡставите ма единого. молю еже плакати и възыскати того.

багатно даровати ни са. и независтно мвитиниса. не точью оубо
зритса не точью видитса но и подаваетса. и живе и пребывае
и есть мко скровище. въ надрѣ скровеное. его носаи види и
зра того раuетса. ни тать того можеть оукрасти. ни разбойникъ
въсхытити. аще и оубиеть носащаго и аще въсхитити восхоще
всуе тружаетса. аще вожелѣеть влагалищю аще въжелѣеть
ѡдѣждѣ живота разрѣшаа. извѣстно ища ѡно. ѡбрести ѡно или
взати до конца не возможеть. невидимъ бо есть и неоудержымъ
руками и не ѡсажемъ купно ѡсазаемъ всако держыт же са ѡбаче
въ руки. и тогда во достоиныи. въ недостоиныи же никако
лежить. и на дѣлани еже что. ѡ чюдо таковое имени бо не има.
и оудивльса оубо и съ крѣпостию того въжелѣвъ (л. 80 об.) и
отиснулъ руку мнѣхса держати же и имѣти но мимо течени
како же оудержанъ рукою моею. и ѡскорбѣхъ. ѿверзо шоупоу
руки моеа и видихъ паки въ нем. мкоже первѣе зрѣхъ. ѡ чюдо
непзглное. ѡ таинству странному. что въсуе матемса. что при-
лицаемса вси. что къ свѣту излиахмса (sic) нечювъственому сему.
иже въ чювьствѣ мысленемь почтении словомъ что къ вещемъ
блюдемъ тлѣющi симъ. невещественu имуще дшю и бесмртную
всю. что же чюдимса до конца. не чювьствующе и не чюемъ
малое сѣма горушичное. еже чтнѣише есть всихъ видимыхъ.
лучшее видимыи вещеи и здании. что не ѿдамы вса и възмемъ
то. что же и живы быти хощемъ нестажавше то. лучше оумрти.
вѣруите мнѡжичею аще възможно. и токмо постажати малое
глю зерно. горе бо неимущи то въсажденно въ нѣдро дша своеа.
ѡ погубатса зѣло. горе невъзрастьше то видившимъ мко нагѣ
престану. мко древеса листвим кромѣ. горе невѣрующимъ (л. 81)
ѿ словеси гню. мко мнѡто ѿщетатса сего въздѣланим. его же
единъ есмь. и азъ не бегыи всегда. но ѡ трце нераздѣлнам. и

єдинице неслиянная. ѡ свѣте трисъставныи. ѡ҃че и с҃не и д҃ше ѡ начало безначалное начало и власті. ѡ свѣте безъименованныи. яко выше имєнованныя всѣхъ. ѡ многоименование абие. яко дѣиствуя въса. ѡ славо единая и начало и державо. ѡ цр҃тво и ѡ свѣте яко едине. и вола и разуме и свѣте крѣпкыи. помилуя и оущедри мене ѡскорбленаго. како бо да не скорблю. толикую твою бл҃ть. милость твою толику прѣѡбидивъ и оунывъ неразумныи и ѡкамененыи. и слабо хожду въ путь заповѣдеи твоихъ. но ины не оумилосердыся ины помилуи ма. и теплоту срдца моего въагнѣти б҃же мои. юже погаси раслабление плоті моея ѡкамененыя. сонъ и брашна чрева и вина многаго житие. сїа пламень оугасиша въ всеи д҃ши моеи и источни ноушиша истѣкающии слезныи. ибо теплота ѡгнь раждаеть. ѡгнь же пакы (л. 81 об.) теплоту. и напрасно воспалдеть пламе источникъ слезъ. и пламенъ истѣкае струя. струя же пламенъ. въ на же окрбь ма въведе бж҃твная. пооучении хранение. покаяние яко съдѣистьвеника приємше и поставиша посредѣ ма сущии будущиихъ. тѣмже ѿ видимы бывъ внезапу внѣ. въ страхъ впадо зрд. и ѡнами постигнути желающи ѡгнь воспалдется любве. и по малѣ пламенъ непарениъ зрится во нутреннихъ моихъ. вънутръ мене. преже посладпжъ въ срдці и источи слезы пламенъ бж҃твныя любве. и неизглаеную сладость съ ними мнѣ дарова. бж҃твныя силы ѡгна. ѡ дѣиства страннаго иставая каменія и горы. ѡ єдиного страха и ѿ лица твоего ѡ х҃е б҃же мои. како сѣмо примѣсѣтся всяко бж҃твному существу. свѣту до конца непостоянному. иже въ ѡбразѣ б҃а моего. не терплю твоя чудеса молчание покрыти. не могу не г҃лті твое смотрѣние. еже съ мною сътворі скверныи и блудныи. и чл҃вколюбия (л. 82) твоего и неистощимое баестию. ѡбаче первѣе ѡ всеп҃рю во мнѣ пакы

воскими. ѡбитаи и просвѣти смиреную ми дшю. покажи бжтю свое ıавѣ лицу моему и невидимо весь ми ıавися ѡ бе мои. ея сіе даже ми влко. ея сіе даруи ми. аще бо иныи неврищимися. аще иныи не блгооутробѣеши. аще иныи не просвѣщаеши мя и таинооучиши и покрываеши мя и храниши мя державною рукою си. и бѣсы Ѿгоняеши и без вѣсти твориши. и вся покаряеши ми и вся ми даруеши. и исполняеши блгыхъ всѣхь ѡ бе мои. но никаıа ми полза ѡ сѣ. аще ми не даси непостыдно преити смртнаıа врата. да не кнзь прише тьмы ѡбрящеть нѣчто на мя. но да славу вiдѣ въ сущую со мною твою. и посрамиться въ всѣхъ помраченыи ѡпаленъ бывъ. неприступнымъ свѣтомъ твоимъ. и силы вся с нимъ съпротiвныıа постыдятся знамение твоея печати видивше. азъ же проиду на дѣла вся на блгть твою. тогда азъ блжнъ буду и въспою тебе сна съ ѡцмъ и стмъ дхмъ. ба единого въистину. въ вѣкы вѣкомъ. аминъ...

(л. 89 об.) ѡ мысленем ъ раи свѣтлаго бовидѣнiıа и ѡ иже в немъ ѡ древѣ животнемъ. сло ı.

(л. 90) блгвенъ еси гї. блгвень еси едине. блгвенъ еси блгооутробие. преблгвние даровавыи въ срци моемь свѣт заповѣдеи твоихъ. и всадивыи въ мнѣ живота твоего древо. показал ми еси раи другыи въ вiдимыихъ въ чювьственыихъ оубо. мыслена. мыслена же в чювьствѣ. сьчета бо дши другыи дхъ твои бжтвныи иже оубо и въселився въ внутреняıа ми. се животное въ истину есть точiю се. в нѣи же восадится земли. сирѣчь въ дши члвчтѣи. и въ срци въкоренився. раи показуеть то абие. свѣтлѣиши всякого красотою садовъ. красными древесы же и плоды различными преиспещреными цвѣты и многооуханными крины. сиıа же суть смирение и радость и миръ. кротость и ликовапие. плачь дожем слезъ и странно измѣнение. въ неи луча блгти твоıа. всимъ

нающиа иже въ раи ꙗко чаша проливающима животныꙗ твоꙗ
груꙗ и словеса бж҃твенаго разума. независтно подаеши та. оумеръ
зъ. не чювьственъ ꙗко камень буду труба кромѣ дх҃а. никогда
е възгласить сице і азъ тебе (л. 90 об) кромѣ. ꙗко бездушенъ
емь разьвѣс дш҃а. не возможно дѣиствовати тѣлу тѣлесе что.
паче не можеть дш҃а кромѣ дх҃а твоего двизатиса. и заповѣди
воꙗ спсе хранити иже зрити та могу. ниже престаті тебе.
и пѣти славу твою разумно ѡ бе мої. сего ра оубо ти вопию.
сего ра зову иже горѣ сып съ ѡц҃мъ и с нами сеі. не ꙗкоже
видѣи и помышлають и дѣиствѣемь едини. ни ꙗкоже знать
нози хотиниемъ едині ниже силою единою. но и существо ибо
еи несказаненъ во истину до конца. невидимъ неприступенъ и
едомыслимь же неѡбьемле неѡсажаемь недовѣдомъ. спсе. како
а именуе. како же та и существомъ смѣемь рещи. во истину
икакоже ѡ бже мои. во веа съдѣлалъ еси. ѿ небытьꙗ пріведъ.
динъ бо еси несозданенъ и единъ безначаленъ спсе. ѡ трца
чаꙗ и чтнаꙗ бъ всаческыимъ и свѣ показалъ еси на славы
воеꙗ чистыꙗ. то ины не подаже спсе нераздѣлно. даже ми
присно его ра съзерцати слове и доброту несозданную добрѣ
азумити твою (л. 91) ꙗкоже недомыслн всачески еси преоужа-
аетса оумъ мои оудивлаетса мысль. и ѡгнь въ срці моемъ
воеа любве въспалаеть. сему же ѡконцеваему ꙗснѣише показѹет
ми славу твою бе мои. ꙗже покланающиса молю тебе спе бе и
подаиже и нйѣ и въ будущии невъзбранено прииті и тоꙗ ради
и тебе ба зрѣти вѣчно. не даиже ми славу ꙗко въ мирѣ сует-
нѣмь. ни батьство гибнующее ни вѣручение злата ни пртла
высоту. ни началество же тлѣющиихъ. смиреныим же ма съчетаи.
нищиимъ и кроткыимъ. да и азъ буду смиренъ же и кротокъ.
и службу мою быти къ полезному и къ твоему блгооугожденію.

и къ твоей службѣ прияти ми блговоли. сподобитися сиа. и едина вяко плакати своа съгрѣшеннia. сѫда же печаль. праведнаго твоего единого. и како Ѿвѣщаю много та прогнѣвавъ. ей спаси и милуя блгыи кроткыи хота и въ всѣмъ иже в та вѣрующиимъ спстиса. помилуя оуслыши моление мое се. да не прогнѣваешиса (л. 91 об.) да не лице свое Ѿ мене Ѿвратиши. но твою ма наоучи волю исполнити. не бо ищу волю мою исполнити быти. но твою да и тебе послужаю щедре. заклинаютса. иже естьствомъ млтве и полезно сътвори дши моеи Ѿкаанпѣп. яко бъ чловеколюбечь самъ еси единъ. несозданъ неконьцаемъ всесиленъ воистину въсѣхъ живот и всѣ свѣ. тебе възлюбльшихъ. и Ѿ тебе чловеколюбче зѣло възлюбленыихъ. ихже иа съчетан вяко. славы твоеа бжественыа съверши причастника же и сънаслѣдника. тебѣ бо слава ѡцу съ снмъ безначалныимъ и бжтвному подобаеть дхꙋ въ вѣкы вѣкомъ. аминъ.

XIV.

Изъ главъ Григорія Синаита о безмолвіи, по ркп. М. Синод. Библ., № 923 (Горн. 172), XV вѣка.

(л. 78) о томь како подобаеть дѣиствовати млтвꙋ. в.

Въ оутро посѣи рече соломонъ сѣма свое. еже млтвы явѣ яко. и въ вечеръ да не Ѿставлаеть рѫка твоа. да не растоание времене, еже млтвы всегдашнаа имы оуслышателныи чась полꙋчивъ погрѣшить. яко не вѣси рече коемꙋ приложитса, семꙋ или ономоу. и Ѿ оутра оубо сѣда на елико съ падїю сѣдалищи. приноуди ꙋмъ Ѿ влчнаго въ срце. и дрьжи его въ томь. прѣклонже са съ троудомь и прьси рамена же и выж, зѣло бола

прилежно зови оумно или дшевно. еже, гн іу хс помилуи ма.
та за еже тѣсно и болѣзнно, не глн и не слацѣ частости рад
имѣıа, еже нѣ. за еже едина снѣдь три инѣинаго часто ıадома
ıадоущей бо ма ре еще възълчють. прѣмѣнаıа оумъ въ
иноу полъ глн, сне бжін помилѹи ма. и мнωгажы гла полъ
часто недлъжно есть ѿ лѣности и стѹжанїа прѣмѣнати (л. 79)
сїа. не въкоренѣваютбоса садове часто прѣсаждаеми. дрьжи же
и ѿтдыханїе срдчное да не часто дышеши. ибо вихърь дѹхωвъ
ѿ срдца въздавнемыи помрачаеть оумъ и развѣваеть съмыслъ,
ѿтоудѹ того ѹставлаıа или плѣнника забытїю прѣдаеть. или ина
вмѣсто иныхъ поѹчатися того ѹстраıаеть. и нечювестьвнѣ въ
ıаже не подбасть ѡбрѣтаетса. аще же видиши нечистоты лѹка-
выхъ доухωвъ, сирѣ помыслы въздаваемыѫ въ оумѣ твоемь,
не оужасниса ни дививса. и аще и блгоразѹмѣнїа вещеи нѣкых
ıавлать ти са, не вънми тѣмъ. нъ дрьжа въздыханїе ıако мощно
и оумъ въ срдци затвораıа и призыванїе га ıса часто и при-
лежно дѣиствоуıа скоро пожнеаеши и съпрѧтѹеши сїа ıазва ихъ
не видимѣ бжтьвнымь имене. ре бо лѣствичникъ. ıсовѣмь имене
рани ратникы. ни едини бо крѣпчае орѹжїе обращеши на нбси
и на земли

Указатель личныхъ именъ *).

*) Оба указателя (именной и предметный) составлены только изъ 73—428 стр., т. е. только изъ тексту изслѣдованія.

*) Въ большинствѣ случаевъ ссылокъ на описаніе М. Синод. Библ. указано для краткости только: «Горскій».

Указатель предметный.

ОГЛАВЛЕНІЕ.

ОПЕЧАТКИ.

Стр.	Строка.	Напечатано:	Слѣдуетъ читать:
115	2 снизу	стр. 833	стр. 50
130	5 сверху	Кашинскій	Каширскій
142	5—6 »	ом- лылъ	мо- лылъ
142	2 снизу	игуменномъ	игуменомъ
147	2—1 »	ве- никаго	ве- ликаго
152	16 »	заблудшагося	заблудшаго
154	5 »	Даниилъ	Даніилъ
157	4 сверху	католическія	католическая
160	8 снизу	предшественника	предшественника
163	7 »	Дискардія	Дискордія
167	11 сверху	проявившіеся	проявившіяся
167	4 снизу	реформъ	реформація
168	21 сверху	исповѣданія православнаго	исповѣданія—православнаго
169	9 »	ученностью	ученостью
170	1 »	для облегченія	для облегченія положенія
173	16 »	Костамаровъ	Костомаровъ
175	21 »	удопроходимыя	удобопроходимыя
177	12—13 »	оче- чевидно	оче- видно
177	1 снизу	господствующиихъ	господствующихъ
180	6 »	что дошли	что не дошли
181	16 сверху	на себѣ	на себя
182	13 »	другихъ	другимъ
190	14 »	1475 г.	1575 г.
190	9 снизу	все	все же
195	16 сверху	лютеряне	лютеране
196	12 »	предъ	предъ нимъ
197	6 снизу	Артемісмъ	Артемія
210	9 »	нрибытка	прибытка
218	8 »	съебщникомъ	сообщникомъ
224	17 сверху	Лютерскімъ	Лютерскимъ
250	18 »	хранить	хранить
316	3 »	проповѣдники	проповѣдники
330	1 »	32?	151-6
346	21 »	большинствѣ	большинствѣ.





